N° 9 1957 Novembre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le combat moderne du croyant

La vraie foi chrétienne n'a jamais été une attitude sous le signe de la facilité : elle ne saurait être qu'une victoire de Dieu et du croyant sur ce que l'homme porte en lui de paresse, de médiocrité dans sa quête du bonheur, de fermeture du cœur. Toutes expressions d'une condition pécheresse qui font du combat des ténèbres et de la lumière, de la pesanteur et de la grâce, un drame permanent qui conditionne essentiellement l'accès à la foi.

Les formes s'en renouvellent néanmoins, suivant les individus et les générations, réfractions des situations et des mentalités : ce qui permet de diagnostiquer les difficultés particulières de la foi suivant les âges psychologiques ou dans un temps donné de la civilisation. Le titre du présent article prend ici sa signification : on cherchera à cerner les situations et les mentalités qui conditionnent le plus évidemment et le plus généralement la décision spirituelle de l'homme moderne.

*
* *

Avant d'entrer dans l'énumération et dans l'analyse des difficultés, trois préalables retiendront notre attention en vue de neutraliser certaines objections qui surgiraient vraisemblablement en cours d'exposé :

a) La foi est une grâce. *N'est-ce point tomber dans le naturalisme que d'attacher tant d'importance aux données humaines de l'accès à la foi ?*

Que la foi soit essentiellement grâce, voilà en effet ce que nous ne saurions assez vigoureusement tenir. C'est dire que nul ne devient croyant qui n'ait reçu de l'extérieur l'appel à la reconnaissance de la Parole de Dieu qui est Jésus-Christ, et à l'intérieur la puissance d'adhésion cordiale en Dieu qui s'exprime et l'appelle. Mais gardons-nous de confondre grâce et fatalité, don et passivité, action de Dieu et mira-

cle, transcendance et éternisme. C'est dans les conditionnements psycho-sociologiques et moraux que se coule normalement la grâce de la foi par l'intermédiaire des attitudes d'ouverture ou d'aveuglement du cœur. Il importe donc de connaître ces conditionnements pour les ouvrir à la Parole.

b) On parle beaucoup des difficultés présentes de la foi : *le monde moderne serait-il donc un monde particulièrement fermé ?*

Nous ne voulons faire ni l'apologie d'un monde dont la situation spirituelle n'a pas toujours de quoi nous rendre fiers, ni le procès d'un monde qui, pour nous, doit être providentiel. Il est indéniable que la foi fut plus facile dans le monde médiéval, qu'elle soutient aujourd'hui un véritable combat. Mais il serait faux de penser que les conditionnements médiévaux étaient tous favorables à une foi authentique tandis que les conditionnements modernes se présenteraient tous défavorablement. Nous chercherons plutôt à découvrir les exigences que suscite la situation spirituelle d'aujourd'hui et les chances qu'elle présente pour la vie de la foi.

c) Le croyant doit-il se rendre la foi difficile ? *Ne devrait-il pas plutôt éviter les mises en question, contourner les difficultés plutôt que les affronter ?*

Il ne saurait s'agir évidemment d'un affrontement critique des difficultés modernes de la foi dans un esprit de jeu intellectuel ou par goût morbide de l'inquiétude. Mais on ne saurait davantage encourager une attitude d'indifférence ou de passivité face à ces difficultés. Il n'est pas rare, aujourd'hui, où les mentalités possèdent un tel pouvoir agglutinant, que des croyants soient menacés dans leur foi par des difficultés demeurées à l'état latent et vague, là où un franc affrontement aurait assaini et revigoré leur être croyant.

Il reste que les difficultés critiques s'imposent plus ou moins selon les tempéraments, la culture et les engagements de vie. Mais le sens apostolique ne nous invite-t-il pas à prendre en considération certaines difficultés éprouvées aujourd'hui par les autres, à supposer qu'elles ne le soient même pas demain par nous ?

Ces mises au point acquises, passons à l'analyse de quelques situations et mentalités qui regroupent les difficultés de la foi de l'homme moderne. On voudra bien considérer qu'il ne s'agit pas d'une analyse exhaustive en un domaine si mouvant et si complexe, mais seulement de *quelques points de repère :* cinq exactement.

*
* *

I. Complexité de l'existence moderne.

L'homme moderne vit dans un monde qui est trop grand pour lui et dont la synthèse, nécessaire à l'unité de la vie, est presque impossible.

Pour enlever toute gratuité à cette affirmation, considérons seulement quelques phénomènes qui enserrent la vie quotidienne de tous et chacun :

— *L'exploration physique et psychique de l'individu* donne à l'homme une conscience indéfinie de lui-même.

— *Les connaissances scientifiques et techniques* s'amplifient de jour en jour, imposant la spécialisation des compétences.

— *Les échanges économiques* multipliés conditionnent l'ensemble de la subsistance humaine et ont amené le développement d'une science économique toujours plus complexe.

— *La multiplicité des moyens d'expression et d'opinion* accélère les événements et renouvelle incessamment les centres d'intérêt collectifs.

— *La connaissance historique* en tous domaines apporte à toute prise de conscience une dimension temporelle difficile à cerner complètement.

— *L'accélération des rythmes de l'histoire et de la vie, la multiplicité et la violence des émotions* affolent l'affectivité.

— *Le raffinement de l'existence* donne de nouvelles nourritures au goût du luxe et à l'esthétisme.

— *Le mal sous toutes ses formes* est désormais connu de toutes les parties du monde comme une sorte de fatalité massive.

— *Les grandes décisions de l'existence* voient leurs motifs se multiplier ainsi que les conflits de devoirs.

Etc.

Quelles sont les conséquences de cette complexité de l'existence supportée par l'homme d'aujourd'hui ?

Un sens aigu de la grandeur de l'homme et de ses entreprises, de la densité de l'expérience historique.

Mais aussi un manque d'unité spirituelle, une tentation de non-engagement, une aliénation par les soucis et les projets, un manque de réflexion sur l'existence personnelle. L'athéisme pratique se présente comme une attitude spontanée dans un univers où le sacré se trouve dilué dans l'immanence des entreprises humaines.

On voit assez comment l'accès à la foi, qui exige une décision, un recueillement et un engagement de la vie, se trouve rendu difficile dans une telle situation. Le croyant moderne devra sortir de l'inattention au monde de Dieu, prendre du recul par rapport à ses entreprises et approfondir son expérience. Il faudra l'aider à affronter la question de Dieu avec sa vie, lui imposer le devoir de répondre. Une présentation de la masse indivisible de la révélation invitant de façon pressante à

la conversion, une annonce simple et dynamique de l'Evangile, s'imposent plus que jamais ; bref, une évangélisation.

II. Humanisme anthropocentrique.

L'homme moderne, plongé dans un univers en expansion, s'est découvert grand et intéressant à ses yeux. Il s'est passionné pour lui-même et ses tâches créatrices. Il a conscience de s'être restitué bien des pouvoirs et des valeurs rattachées jadis à un Dieu et à une religion qui ne faisaient qu'un avec une civilisation sacrale. L'Eglise monopolisait alors la culture, les valeurs morales, l'art, la pensée, l'organisation sociale et même politique ; on ne pouvait être homme hors de son emprise maternelle. Aujourd'hui, l'humanisme n'est plus d'emblée théo-et ecclésio-centrique. *L'homme s'intéresse plus à l'homme et à ses questions qu'à Dieu et à ses appels.*

Or, la foi est l'attitude par excellence théocentrique : elle n'existe que par Dieu qui se révèle, appelle et introduit dans sa communion consciente, et non point par l'intensité subjective d'un sentiment religieux naturel. Comment redonner à l'homme moderne ce sens du primat de Dieu, de l'impérissable valeur et de la souveraine actualité de sa Parole dans l'histoire? *Comment retrouver une passion pour Dieu et son dessein qui englobe la passion de l'homme pour lui-même et ses projets?*

Il faudrait d'abord que l'univers chrétien cesse d'apparaître à l'homme moderne comme un univers pré-adulte, pour ne pas dire enfantin. Le théocentrisme de l'homme pré-moderne était parfois, reconnaissons-le, un peu simpliste : Dieu y apparaissait volontiers comme l'indispensable moteur auxiliaire de la réussite terrestre, plus que comme le Dieu de l'Alliance de Vie éternelle, un Dieu qui supplémentait un homme demeuré enfant plus qu'un Dieu appelant l'homme adulte à une surhumaine destinée. Nous devons *retrouver le sens de la grandeur de Dieu et du Christ-Seigneur, de la grandeur de son plan de salut, de la grandeur de l'homme dans la vocation divine et de l'univers où Dieu le constitue responsable du Royaume.*

Il faudrait, en second lieu, que la foi n'apparaisse plus comme une évasion de la vie et de l'histoire humaine, comme si Dieu en faisait sortir celui qu'Il appelle à sa communion. Tel n'est pas, nous le savons, le Dieu de la foi biblique qui change la signification de chaque élément de la vie du croyant et le charge d'une responsabilité éternelle sans l'exiler de cette vie. Chaque aspect du dogme chrétien implique des conséquences vitales pour le croyant, un approfondissement et un élargissement de son destin. *Refus d'un Dieu de transcendance étrangère à l'homme et à l'histoire; refus corrélatif de l'histoire et de l'homme sans Dieu.* Rien n'est aussi humain et divin tout à la fois que le monde de la foi chrétienne.

III. Mentalité technicienne.

Le monde moderne, né sous le signe de la science et de la mentalité scientifique, se développe sous le signe de la technique et de la mentalité technicienne. Point n'est besoin, d'ailleurs, d'être personnellement imbu de technique, pour subir le conditionnement spirituel de cette mentalité de plus en plus générale.

Parmi les traits les plus évidents de cette mentalité, on remarque surtout une atrophie des facultés de conscience spirituelle et de leur exercice de vie intérieure, liée à une estime exclusive de l'efficacité matérielle ; une moindre perception de l'univers privilégié de la personne. La conséquence en est, le plus souvent, une quasi-insensibilité au monde divin, même s'il arrive, par une sorte de vengeance de l'irrationnel, qu'on fasse appel de façon épisodique à une religion dégradée en crédulité et en superstition.

Or, l'acte de foi, comme toute la vie de la foi, est d'essence mystique. *L'Alliance avec Dieu suppose un minimum de vie intérieure, même dénuée d'expression.* Il ne s'agit pas de « faire de la religion », mais de s'engager personnellement sur la Parole de Dieu et d'entrer dans la communion personnelle du Christ. On voit donc les difficultés que rencontre la foi pour naître et s'épanouir dans une telle mentalité, même si l'on reconnaît le bienfait du correctif qu'elle apporte à une mentalité de religiosité trop subjective, sentimentale ou esthétique.

Les croyants soucieux de la vitalité de leur foi et du témoignage qui leur incombe doivent redécouvrir la place de l'effort spirituel, l'efficacité propre au monde de l'amour et de la sainteté, le réalisme vécu de la communion avec Dieu. *Il nous faudrait sortir de l'activisme et du verbalisme pour imposer au monde incroyant la question de la foi, en manifestant les fruits visibles de la présence efficace du Dieu de sainteté.* Le message évangélique, actualisé par tous les saints évangéliques : voilà l'antidote à un monde que la technique abusive ferme trop souvent à la foi.

IV. Saturation idéologique.

L'homme moderne voyage. Il découvre que partout des hommes vivent et ont vécu dans la dignité humaine, morale et religieuse, sous le couvert des idéaux, des métaphysiques et des credo les plus divers. Chaque jour des programmes de vie lui sont proposés par les partis, les sectes, les confessions, les regroupements idéaux ; et il en est las !

On comprend la tentation de *scepticisme* — ce désespoir de la Vérité — et celle du *libéralisme religieux*. Toutes les religions ne se vaudraient-elles pas ? Y a-t-il une forme religieuse absolue ? Les religions sont-elles autre chose que des moments tous relatifs de l'évolution de

la conscience de transcendance ? Autant de questions qui atteignent une foi qui se veut absolue et précise, déterminée dans ses sources et ses expressions, certifiée infailliblement dans la Tradition chrétienne.

Plusieurs exigences s'ensuivent pour le combat moderne de la foi :

— Une incessante méditation sur ce qui constitue l'*originalité du fait chrétien.* Plus qu'une apologétique de controverse avec tous les faits concurrents, c'est d'un « kérygme » authentiquement chrétien que nous avons besoin, manifestant la transcendance de l'Evangile par rapport à toute morale, à toute philosophie, à toute religion même. Qu'est-ce qui constitue l'essence du christianisme ? et comment l'exprimer ?

— Une connaissance précise du *contenu de la Révélation* sous le signe de l'unité de la Parole de Dieu.

— Une insistance, dans la vie quotidienne de l'Eglise, sur l'*essentiel que constitue la foi,* plus que sur le détail ou sur les dérivations de comportement.

— Une mise au point ferme de l'*attitude de tolérance,* excluant aussi bien le libéralisme doctrinal que l'intolérance sectaire ; suivant le conseil de l'apôtre Pierre : « Soyez toujours prêts à répondre à quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous, mais avec douceur et respect » (*I^a Petri,* III, 15).

V. Déracinement sociologique.

L'homme moderne est un déraciné, si on le compare à l'homme du Moyen Age et des derniers siècles. Les besoins économiques, les reconversions professionnelles, la facilité des voyages, le rendent migrateur, sans attaches géographiques, ni même familiales (d'où la modification du contenu du concept de patrie).

Les répercussions spirituelles d'un tel phénomène sont considérables : instabilité ; mentalité superficielle, plus attentive aux changements de décor qu'à l'approfondissement d'une fidélité ; absence de milieu fixateur, de racines. Mais, d'un autre côté, libération par rapport à un monde d'habitudes et de cadres formels, renouvellement de l'expérience, exigence d'une vie plus autonome et plus adulte.

Or, *la foi naît et croît dans une Tradition,* dans un milieu communautaire porteur de la Parole vivante de Jésus-Christ. Celui qui devient croyant n'entre pas seulement en contact personnel avec le Christ, mais du même coup avec le Peuple de l'Alliance, Corps du Christ, mis en marche par Dieu vers le Royaume. Il y a une sociabilité surnaturelle de la foi chrétienne. Il semblerait donc que l'homme moderne soit défavorisé dans son accès à la foi et dans sa vie de foi par rapport à son ancêtre inséré dans un monde de stabilité sociologique chrétienne...

A la vérité, les choses ne sont pas si simples. Le déracinement, l'iso-

lement, constituent, il est vrai, des conditions défavorables à la foi. D'autant plus défavorables, d'ailleurs, qu'ils succéderont à une situation de stabilité institutionnelle un peu paternaliste dans ses formes. On respirait dans le monde de la foi sans même l'avoir choisi, et l'on se trouve brusquement projeté seul dans un monde entièrement différent : pour beaucoup, ce déracinement brutal est spirituellement mortel.

Pour être juste, il faut reconnaître que la société sociologiquement chrétienne n'est pas sans dangers : dangers d'un infantilisme de la foi chez des hommes demeurés mineurs sous la tutelle de leurs princes temporels ou spirituels et n'ayant pas choisi d'entrer dans l'Eglise où ils sont nés et demeurés par habitude, sinon, parfois, par pression sociale. Le déracinement, fatal à un grand nombre, constitue du moins une invitation à opérer des choix personnels, à reconnaître la transcendance de la foi par rapport à tout motif sociologique.

Il apparaît donc qu'il faudrait — si les deux exigences pouvaient composer — garder à la fois le bienfait du milieu stabilisateur et le bienfait de l'émancipation sociologique. *La Communauté chrétienne répond précisément à cette fonction et c'est pourquoi sa place est si capitale pour la vie de la foi dans l'Eglise d'aujourd'hui, comme elle l'avait été déjà dans les temps de la primitive Eglise.* De l'enracinement de chrétienté la communauté garde cette fonction de Tradition, milieu tonifiant et émulateur pour la décision du croyant. Mais tandis que l'enracinement de chrétienté risquait de conduire le croyant à la facilité, en le dispensant des affrontements personnels ou en l'encadrant de façon trop extérieure et trop formelle, l'enracinement de communauté sollicite le croyant de l'extérieur et de l'intérieur tout à la fois, *en passant par sa liberté et sa conscience.* Dans la communauté, milieu de la foi, la Parole de Dieu se propose incessamment sans s'imposer de force.

L'enracinement communautaire pourra ainsi neutraliser les pressions de masse qui, dans un temps de collectivisation, remplacent souvent en pire et en sens inverse les pressions institutionnelles d'une chrétienté sociologique. Ce qu'on appelle l'évangélisation des ensembles a précisément pour but de faire de toute réalité humaine collective un milieu d'éclosion ou de vie de la foi par osmose communautaire.

*
* *

On voit qu'il est bien difficile, comme nous l'indiquions dans le second préalable, de juger globalement le monde moderne dans ses rapports avec la foi : *les pires tentations s'y mêlent aux plus pures exigences avec lesquelles il est difficile de tricher.* D'une certaine façon, Péguy n'avait pas tort lorsqu'il écrivait : « Le monde moderne avilit.

Il avilit la Cité, il avilit l'homme. Il avilit l'amour ; il avilit la femme. Il avilit la race ; il avilit l'enfant. Il avilit la nation ; il avilit la famille. Il avilit même, il a réussi à avilir ce qu'il y a peut-être de plus difficile à avilir au monde : il avilit la mort » (*De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire,* Ed. NRF, pp. 189-190) ; et plus durement encore : « Le monde moderne est un journal, et non pas seulement un journal. Mais nos malheureuses mémoires modernes sont de malheureux papiers savatés sur lesquels on a, sans changer le papier, imprimé tous les jours le journal du jour. Et nous ne sommes plus que cet affreux piétinement de lettres » (*Note Conjointe,* Ed. NRF, p. 90). Mais Péguy avait aussi raison d'écrire : « Si on veut bien regarder d'un cœur simple ce qui se passe en nous et autour de nous, on constatera que dans le monde moderne, ou plutôt dans le monde chrétien pendant qu'il traverse la période moderne, pendant qu'il baigne dans le monde moderne, il y a (faut-il dire : encore? Il faut dire : déjà ; il faut dire : toujours) un très grand nombre de fidélités... (qui) finissent par faire, par constituer, par élever un beau monument à la face de Dieu. A la gloire de Dieu » (*Un nouveau théologien,* Ed. NRF, pp. 81 et 83).

Quelles sont donc ces fidélités auxquelles se voit convié l'homme du monde moderne ? Il nous est apparu que les mises en question de la conscience moderne pouvaient constituer pour la foi autant d'occasions de se purifier et de se personnaliser ; de répondre davantage à ce qu'on entend désigner par une foi adulte.

Chaque groupe de difficultés envisagé ne nous a-t-il pas ramené à un aspect fondamental de l'acte de foi ? La complexité de l'existence, *à la foi comme décision et conversion;* l'anthropocentrisme, *à la foi comme théologale ;* la mentalité technicienne, *à la foi comme fidélité intérieure et alliance personnelle ;* la saturation idéologique, *à la foi comme révélation positive ;* le déracinement sociologique, *à la foi comme entrée dans une Tradition.*

Au centre de ces affirmations renouvelées surgissait l'appel à une recherche de l'originellement chrétien, de la transcendance spécifiquement chrétienne, comme une tâche urgente de l'Eglise croyante et missionnaire de notre temps. Car le combat moderne de la foi est à mener par toute l'Eglise en même temps que par chaque croyant, pour que soit actuelle la parole de Jean :

« La victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi » (*I^a Joh.,* V, 4).

Paris. Fr. P.-A. Liégé, O.P.

Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e siècle

Dans l'histoire de la pensée chrétienne de l'Orient, le XIV^e siècle byzantin occupe une place toute particulière. Il attire aujourd'hui l'intérêt toujours croissant des théologiens et des historiens. L'Empire d'Orient et l'Eglise byzantine se trouvaient alors, chacun pour sa part, devant des options urgentes qui devaient pour longtemps déterminer leur destinée : l'Etat, menacé d'une ruine prochaine et définitive, espérait trouver le salut grâce à une croisade occidentale qui supposait une union religieuse préalable ; l'Eglise, elle, se trouvait en face du réveil de l'humanisme profane qu'elle était mise en demeure d'accepter ou de refuser. Entre ces deux options, il existait un lien interne : c'est, en effet, parmi les humanistes que se recrutaient, presque exclusivement, les partisans de l'union. Patriotes de l'Hellénisme, ne voyant le salut de leur patrie que dans l'alliance occidentale, attirés par la Renaissance des Lettres en Italie, ils étaient plus enclins que d'autres au compromis religieux.

Tout cela provoquait à l'intérieur du monde byzantin de violents tiraillements, interprétés par un Occident quelque peu méprisant comme de stériles « querelles byzantines ». Dans une atmosphère malsaine de suspicion mutuelle et de sous-entendus politiques, le problème de l'union fut souvent mal posé du côté grec, les interlocuteurs byzantins valables restant en dehors du dialogue. Ainsi la vie religieuse authentique de l'Orient byzantin fut-elle compromise aux yeux de l'Occident dans la mesure où on l'associait avec l'antiunionisme.

Tel fut notamment le sort du grand réveil religieux et théologique que connut l'Eglise byzantine au temps des Paléologues et qui lui donna un bien plus grand rayonnement social et intellectuel. Ce réveil est devenu célèbre sous le nom d'« hésychasme » : dès le IV^e siècle, on appelait en effet « hésychastes » (ἡσυχία-silence) les anachorètes qui pratiquaient la « prière pure » ou « prière de Jésus ». Les hésychastes byzantins provenaient surtout des milieux monastiques, partisans traditionnels en Orient de la rigueur dogmatique et canonique en face de la politique impériale. Leur antiunionisme a fait à ces moines orientaux une bien mauvaise réputation en Occident, bien que l'opposition à la politique de Michel VIII Paléologue n'ait pas du tout constitué l'essentiel de leur vie religieuse. La tragédie des tentatives unionistes du Moyen Age consista ainsi en ce qu'elles laissèrent en dehors du dialogue l'élite spirituelle de l'Orient chrétien.

Ce n'est qu'à l'époque moderne que l'on commence à s'intéresser

en Occident aux principaux représentants du réveil religieux de Byzance à la fin du XIII^e et au XIV^e siècle : les patriarches, comme Athanase I et Philothée, qui redonnèrent au siège de Constantinople un prestige contrastant avec la décadence de l'Etat byzantin, les directeurs spirituels, comme Théolepte de Philadelphie, les théologiens mystiques, comme Nicolas Cabasilas, qui furent les promoteurs d'une vie sacramentelle et ecclésiale plus intense et plus sincère.

D'une façon générale, ce réveil religieux était hostile à l'humanisme profane, et le triomphe du palamisme au milieu du XIV^e siècle fut un coup d'arrêt pour ce que l'on appelle la « Renaissance des Paléologues » dans le domaine des lettres et de l'art. Il y eut là un refus opposé par le christianisme oriental au grand mouvement de sécularisation qui avait commencé en Occident à la fin du Moyen Age. On peut donc avoir facilement tendance à considérer les moines byzantins comme des obscurantistes et, d'un certain point de vue, on aurait certainement raison. Et pourtant, en conservant certaines valeurs chrétiennes fondamentales, reniées par l'humanisme de la Renaissance, la mystique christocentrique des Byzantins du XIV^e siècle contenait les ferments d'un véritable humanisme chrétien qui devaient porter des fruits à longue échéance et, en tout cas, donner à l'Eglise orientale la puissance spirituelle nécessaire pour survivre à la longue domination musulmane.

Traditionnellement, l'Eglise byzantine était opposée à l'utilisation de la philosophie grecque en théologie. Tous les ans, l'anathème lancé au XI^e siècle contre le platonicien Jean Italos était répété dans les églises. Officiellement, l'usage de la philosophie dans les écoles n'était admis qu'à titre d'exercice intellectuel dans le cadre de la παίδευσις élémentaire et, là encore, on se limitait en principe à la logique d'Aristote [1].

Lorsque, à la fin du XIII^e siècle, un groupe de plus en plus nombreux d'humanistes entreprit une étude plus poussée de l'hellénisme antique, le parti ecclésiastique traditionnel ne manqua pas de manifester une attitude de réserve. La véritable polémique ne s'engage que vers 1337, entre un humaniste de tout premier plan, Barlaam le Calabrais, et un moine de l'Athos, Grégoire Palamas.

Plusieurs auteurs ont retracé dans ses grandes lignes l'histoire de cette controverse [2] qui, à ses débuts, était essentiellement une discussion sur le rôle de la philosophie profane dans la pensée religieuse, mais

1. La solennelle confession de foi du Dimanche de l'Orthodoxie comporte, en effet, depuis la condamnation d'Italos, un anathématisme « contre ceux qui s'adonnent à fond aux sciences helléniques et qui ne les pratiquent pas seulement pour l'exercice (πρὸς παίδευσιν μόνον), mais adoptent leurs opinions futiles » (*Triodion*, éd. d'Athènes, 1930, p. 148).

2. A côté du livre ancien de G. Papamikhaïl (Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Saint-Pétersbourg et Alexandrie, 1911), il faut citer surtout les articles du P. Martin Jugie, *Palamas, Grégoire* et *Palamite* (*Controverse*), dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. XI, 2, col. 1735-1818, et aussi le petit livre très documenté, en langue roumaine, du P. D. Stanilooe, *Viatsa*

son interprétation définitive reste à faire. Elle ne pourra être entreprise que lorsque la littérature extraordinairement riche, provenant des deux camps en présence, aura été rendue accessible. La plupart des textes restent en effet inédits, y compris, par exemple, les deux tiers de l'œuvre théologique de Grégoire Palamas lui-même. Parmi ces écrits inédits du grand docteur hésychaste se trouve notamment son œuvre principale, celle qui, aux dires des contemporains, emporta en sa faveur la décision du concile de 1341 : la *Défense des saints hésychastes,* une série de neuf traités, divisés en trois *Triades* et rédigés entre 1337 et 1341. Un seul de ces traités, le second de la première *Triade,* se trouve dans la *Patrologie Grecque* de Migne [3] : les éditeurs l'ont trouvé dans la *Philocalie,* recueil fameux de textes ascétiques et spirituels publié à Venise en 1782, et ont reproduit le texte assez défectueux de cette publication. Le texte critique complet de cette œuvre, muni d'une traduction française et de brefs commentaires, doit paraître prochainement dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense.*

Les *Triades* constituent la première et la plus importante des grandes œuvres théologiques d'un écrivain que l'Eglise d'Orient considère comme l'un de ses Pères et qu'elle vénère solennellement le second Dimanche du carême. L'Occident, au contraire, adopte presque toujours les jugements qu'ont porté sur lui ses adversaires : une poignée d'humanistes dont plusieurs ont fini par se réfugier en Italie. S'il est par ailleurs incontestable que la forme de pensée du grand théologien byzantin diffère de celle qu'a adoptée l'Occident au Moyen Age, il n'en est pas moins certain que la question du Palamisme — doctrine officielle de l'Eglise byzantine — n'a pas été considérée comme un point de séparation entre les Eglises au concile de Florence. On ne peut que s'en féliciter, car il est bien plus facile ainsi d'engager aujourd'hui un dialogue dans une atmosphère plus sereine, en se fondant sur les textes authentiques qui expriment la pensée de Palamas et en les replaçant dans les catégories patristiques et spirituelles qui étaient les siennes.

*
* *

L'apologie de l'hésychasme que nous trouvons dans les *Triades* est dirigée contre les attaques de Barlaam, avec lequel Palamas avait eu auparavant un échange de lettres sur la connaissance de Dieu. Le Calabrais faisait profession de nominalisme et, devant les protestations

---

si invatsatura Sfantului Grigorie Palama, Sibiu, 1938. Les meilleurs exposés de la pensée palamite sont ceux de Basile Krivochéine, *La doctrine ascétique et mystique de S. Grégoire Palamas* (en russe), dans le *Seminarium Kondakovianum,* VIII, 1936, pp. 99-154, et de C. Kern, *La doctrine théologique de Grégoire Palamas,* dans *Irénikon,* XX, 1947, pp. 1-33, 164-193.

3. *P.G.,* CL, col. 1101-1118.

de Palamas, prit la résolution de faire une enquête sur la vie spirituelle des moines qui avaient la prétention de connaître Dieu. Ses conclusions ne l'ayant pas satisfait, le « philosophe » calabrais attaqua les moines sur trois points :

1. Sur le sens de la purification (κάθαρσις) qui, dans la terminologie néoplatonicienne admise depuis S. Grégoire de Nysse, est une condition de la connaissance (γνῶσις). Selon Barlaam, qui suivait Plotin, la purification de l'intelligence était obtenue par l'acquisition de connaissances profanes aussi étendues que possible. Les moines, au contraire, mettaient un contenu chrétien dans les termes de la mystique néoplatonicienne : la purification, affirmaient-ils, ne pouvait provenir que de la pratique des « commandements évangéliques ». Il s'en suivit une discussion sur le rôle des sciences profanes, seule voie vers la connaissance de Dieu selon Barlaam. Les premiers traités des deux premières *Triades* réfutent cet intellectualisme du Calabrais et de ses disciples.

2. Barlaam s'était attaqué — et c'est là l'aspect le plus célèbre, bien que mal interprété, de la controverse — à la *Méthode* d'oraison qui faisait participer le corps humain à l'invocation du Nom de Jésus. Il traita les moines d'« omphalopsyques » (« gens-qui-ont-leur-âme-au-nombril »), parce que certains opuscules sur la prière, datant de la seconde moitié du XIII[e] siècle, notamment celui de Nicéphore l'Hésychaste, cité par Barlaam, et un autre, faussement attribué à Syméon le Nouveau Théologien, suivis par plusieurs auteurs spirituels du XIV[e] siècle, recommandaient de « faire descendre, durant la prière, l'esprit dans le cœur », considéré comme le siège de l'âme, en fixant le regard sur le milieu du ventre et en retenant un peu la respiration, pendant la récitation mentale de la prière de Jésus [4]. Devant ces attaques, Palamas est amené, dans *Tr.* I, *2* et *Tr.* II, *2*, à critiquer l'anthropologie dualiste du Calabrais, en affirmant que le corps humain, « temple du Saint-Esprit » (*I Cor.*, VI, 19) peut et doit participer à la prière, de même qu'il participe à la communion sacramentelle. Palamas adopte cependant une attitude nuancée à l'égard de la méthode de Nicéphore : aucune conception physiologique, par exemple sur la place de l'âme, ne peut avoir un caractère obligatoire et, par conséquent, la méthode elle-même n'a qu'une valeur instrumentale, utile aux néophytes pour « surmonter l'instabilité de leur esprit » et « en réprimer les vagabondages et l'imagination » (*Tr.* II, *2*, 2).

3. Le troisième point, le plus important, de la controverse concerne la doctrine de la grâce. En vertu de son interprétation des écrits de

4. Le traité de Nicéphore est publié dans la Patrologie de Migne (vol. CXLVII, col. 945-966). Le P. Hausherr a donné une édition critique de la *Méthode* du Pseudo-Syméon dans la collection *Orientalia Christiana*, vol. IX, deuxième partie, N. 36, 1927. De larges extraits de ces deux écrits sont reproduits, en traduction française, dans J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, pp. 185-220.

l'Aréopagite, Barlaam affirmait la transcendance et l'incognoscibilité de Dieu et niait toute possibilité de le voir d'une façon immédiate : seule est concevable une connaissance « par l'intermédiaire des créatures ». Palamas attaqua ce fondement nominaliste de la pensée du Calabrais en affirmant la pleine réalité de la déification, rendue accessible aux hommes par l'Incarnation. C'est là l'essence même de la discussion sur la « lumière thaborique », à laquelle sont consacrés les traités I, *3* et II, *3* de Palamas. Dieu est bien inconnaissable dans son essence, mais il se manifeste réellement, et la manifestation la plus pleine de la vie divine qui nous soit accessible est celle de la grâce rédemptrice de l'Incarnation.

Devant ces arguments de Palamas, Barlaam rédigea un ouvrage où il assimila formellement les moines hésychastes aux « Messaliens », en les accusant d'une prétention exorbitante : celle de voir l'essence divine avec leurs yeux corporels. La troisième *Triade* de Palamas est destinée à réfuter cette accusation et établit dans ce but une distinction entre l'essence divine et ses manifestations réelles : sa gloire, sa vie communiquée, sa lumière, son existence perceptible, c'est-à-dire les énergies ou actes divins. Palamas ne pouvait qu'avoir recours à cette distinction s'il voulait maintenir à la fois le plein réalisme de la connaissance de Dieu en Christ et le dogme de l'incognoscibilité divine qu'il tenait des Pères grecs.

Tel est le contenu général de cette œuvre dont plusieurs conciles (1341, 1347, 1351, 1368) devaient entériner la doctrine. Dans ses œuvres ultérieures, Palamas ne fera que développer les mêmes idées, en les exprimant en fonction des arguments que lui opposeront d'autres adversaires. Dans le courant de cette polémique, toute une terminologie plus ou moins conventionnelle, inévitable dans toute systématisation, verra le jour sous sa plume. Les *Triades* précèdent cette expression finale du palamisme. Cette première apologie de l'hésychasme par Palamas permet de suivre la genèse de sa pensée et de définir le contenu exact des formules qui serviront à l'exprimer et qui paraissent si étranges à un théologien formé à l'école du thomisme. La publication de cette œuvre pourra faire mieux connaître l'hésychasme byzantin dans ses valeurs spirituelles authentiques, en éliminant certaines idées simplistes émises à son sujet et en contribuant ainsi à l'œuvre de l'unité dans la vérité entre l'Orient et l'Occident.

*
* *

Il ne s'agit évidemment pas, dans un court article de revue, d'entreprendre une étude doctrinale sur les idées de Palamas. Qu'il nous suffise d'énumérer quelques problèmes majeurs dont il ébauche la solution. On constatera sans peine que plusieurs de ces problèmes sont parallèles

à ceux qui tourmentaient à la même époque les esprits chrétiens de l'Occident, bien que les catégories philosophiques et la terminologie soient, ici et là, très différentes.

Les *Triades* de Palamas sont tout entières dirigées contre les conclusions auxquelles aboutissait à Byzance le réveil des études profanes. Dans le cas de Barlaam, il s'agissait à la fois d'un réalisme intellectualiste dans le domaine des connaissances profanes et d'un nominalisme très net en ce qui concerne la connaissance de Dieu : la γνῶσις des êtres créés est, selon Barlaam, la voie naturelle vers la purification de l'intelligence et aussi vers une connaissance relative de Dieu. Cet optimisme intellectualiste est le seul élément qui rapproche le philosophe calabrais des positions thomistes, mais rien ne permet d'affirmer une dépendance directe. Par contre, en ce qui concerne la connaissance purement théologique, Barlaam trouve dans la théologie apophatique du Pseudo-Denys un moyen pour rejoindre, presque exactement, le nominalisme de son contemporain, Guillaume d'Okham : l'Etre divin étant essentiellement inconnaissable, aucune affirmation à son sujet ne peut ni posséder une valeur réelle, ni servir de prémisse à une déduction apodictique. Si Barlaam admet le caractère révélé de l'Ecriture et aussi des écrits patristiques, il s'agit pour lui d'« autorités » pures dont il n'explique pas la nature. Il est particulièrement acerbe, dans ses écrits inédits, envers les Latins et leur théologien préféré, « Thomas », qui prétendent faire au sujet du divin des raisonnements apodictiques.

Dans sa réfutation des vues du Calabrais, Palamas se montre farouchement opposé à l'affirmation centrale de son adversaire, à savoir que la seule voie vers la connaissance de Dieu est celle qui passe par les créatures. Il ne refuse pas pourtant à la raison naturelle la capacité d'aboutir à une connaissance indirecte du Créateur : il affirme seulement, en citant S. Paul, que les philosophes grecs n'y ont pas abouti et que, par conséquent, ce n'est ni chez Aristote, ni chez Platon, que les chrétiens doivent chercher les fondements de la philosophie naturelle. Alors que la « découverte » d'Aristote et de ses commentateurs arabes, juifs et grecs fut un événement tellement nouveau pour l'Occident que les grands scolastiques y virent la source à peu près unique de toute science, les Byzantins, qui n'avaient jamais cessé de lire le Stagirite, tout en voyant en lui l'un des porte-parole de l'Hellénisme *païen,* condamné par S. Paul, n'osèrent jamais, ne serait-ce qu'à cause de la condamnation officielle d'Italos, entreprendre une synthèse nouvelle entre la Révélation et la philosophie grecque pour remplacer ou compléter celle que les Pères du IV^e^ siècle avaient réalisée. Palamas pouvait donc se référer à l'autorité de l'Eglise pour combattre Barlaam et pour lui opposer une mystique christocentrique et ecclésiale, très biblique dans son expression et ses idées, très proche de la pensée de S. Maxime le Confesseur. A ce dernier titre, elle est souvent platonicienne dans son expression. Sans lire les néoplatoniciens eux-mêmes,

Palamas se réfère constamment à la théologie mystique des Pères grecs. Toutefois, surtout dans le domaine de l'anthropologie, il fait un pas de plus vers cette christianisation du platonisme que S. Grégoire de Nysse a entreprise à la suite d'Origène. On sent également chez lui un désir d'interpréter dans le sens chrétien les écrits de l'Aréopagite où Barlaam pensait trouver des arguments en faveur de son nominalisme.

Si l'attitude négative des *Triades* envers l'Hellénisme païen semble fermer toute perspective de développement philosophique d'une richesse comparable à celui de l'Occident médiéval, la conception de l'homme que nous y trouvons, résolument biblique et très conséquente, offre une justification théologique solide à un véritable humanisme chrétien : l'homme tout entier — esprit, âme et corps — participe au don de la grâce rédemptrice et peut accéder, dès ici-bas, aux prémices réelles de la déification qui lui est réservée dans le siècle futur. Dans la pensée de Palamas, l'anthropologie n'est jamais fondée sur l'opposition platonicienne entre l'âme et la matière. En défendant la possibilité pour le corps de participer à la prière, Palamas est amené à définir une conception de l'homme entièrement christocentrique : le Verbe incarné, dont la vie divino-humaine nous est accessible dans le corps sacramentel de l'Eglise, a assumé la totalité du composé humain pour lui accorder salut et déification. L'homme devient ainsi « concorporel » au Christ, suivant une expression de S. Paul (*Eph.*, III, 6) reprise par les Pères [5]. Cette union avec le Christ n'est pas conçue comme un état passif de l'homme, qui ne ferait que recevoir la grâce divine, mais comme une activité totale de tout l'être humain, rétabli dans son état primitif et dans ses facultés créatrices et volitives, corrompues par la faute originelle. Voici un passage très caractéristique de cette pensée, tiré de la troisième *Triade :*

« La déification ne se manifeste pas dans les êtres déifiés comme l'art se manifeste dans l'objet d'art, car c'est dans les objets créés que la Puissance productrice se manifeste ainsi, universellement visible et même se réfléchissant en eux; la déification se manifeste dans les êtres déifiés comme l'art dans celui qui l'a acquis, selon S. Basile [6]. C'est pourquoi les saints sont des instruments du Saint-Esprit; leur activité (ἐνέργεια) est semblable à la sienne. Pour preuve certaine de ce que je dis, on peut citer les charismes de guérison, l'accomplissement des miracles, la prescience, la sagesse irréfutable que le Seigneur appela même 'Esprit de votre Père' (*Matth.*, X, 20) et aussi la transmission sanctifiante de l'Esprit que reçoivent d'eux ceux qui sont sanctifiés par eux » (*Tr.* III, 1, 33).

Contre ses adversaires humanistes qui ne concevaient l'homme que comme une créature autonome n'ayant de relations avec Dieu que par l'intermédiaire des facultés intellectives, Palamas affirme l'intimité

5. S. Athanase, *Contra Ar.* I, 42; *P.G.*, XXVI, 100 B; II, 74; *ibid.*, 305 A; S. Grégoire de Nysse, *Hom. XV in Cantic.*; *P.G.*, XLIV, 1112 C.

6. *De Spiritu Sancto*, XXVI, *P.G.*, XXXII, 180 C (Ed. Pruche, dans la Coll. *Sources chrétiennes*, 17, Paris, 1945, p. 226).

nouvelle entre Dieu et l'homme qui est devenue, dans et par l'Incarnation, une réalité existentielle, sans laquelle on ne peut concevoir d'anthropologie chrétienne.

« Le Fils de Dieu, écrit-il, dans son incomparable amour pour les hommes ne s'est pas borné à unir son Hypostase divine à notre nature, en assumant un corps animé et une âme douée d'intelligence, pour apparaître sur terre et vivre avec les hommes [7], mais puisqu'il s'unit — ô miracle incomparablement surabondant ! — aux hypostases humaines elles-mêmes, en se confondant lui-même avec chacun des fidèles par la communion de son Saint Corps, puisqu'il nous devient concorporel (*Eph.*, III, 6) et fait de nous un temple de la Divinité tout entière — car dans le Corps même du Christ habite corporellement toute la plénitude de la Divinité (*Col.*, II, 9) —, comment n'illuminerait-il pas ceux qui communient dignement au rayon divin de son Corps qui est en nous, en illuminant leur âme, comme il illumina les corps mêmes des disciples sur le Thabor ? Car alors, ce Corps, source de la lumière de la grâce, n'était pas encore uni à nos corps : il illuminait *du dehors* ceux qui en approchaient dignement et envoyait l'illumination à l'âme par l'intermédiaire des yeux sensibles ; mais aujourd'hui, puisqu'il est confondu avec nous et existe en nous, il illumine l'âme *de l'intérieur* » (*Tr.* I, *3*, 38).

Ces passages, profondément scripturaires et patristiques, définissent la position fondamentale du renouveau spirituel byzantin qui s'est exprimé dans la théologie palamite : depuis l'Incarnation, les relations entre Dieu et l'homme se trouvent essentiellement modifiées. Dieu n'est plus en dehors de l'homme, mais au-dedans de lui. Il forme avec l'homme un seul corps, il illumine son être tout entier, sans exclure le corps, et lui permet de posséder, par la foi et la grâce de l'Esprit, une connaissance de lui-même et des créatures infiniment plus parfaite. Cette vision de Dieu constitue ainsi l'anticipation du Royaume futur, présent dès maintenant dans le Mystère sacramentel de l'Eglise. Elle est accordée ensemble à tous les chrétiens (*Tr.* II, *3*, 66), car la grâce de l'Incarnation appartient à l'Eglise et non aux individus, mais chaque membre du Christ peut la faire fructifier dans une plus ou moins grande mesure : c'est ainsi que s'établit entre les hommes une certaine hiérarchie spirituelle qui n'est pas une hiérarchie ontologique, comme dans le platonisme, mais une hiérarchie fondée sur une acceptation plus ou moins totale d'une seule et même grâce.

En lisant les *Triades*, on se rend compte jusqu'à quel point la pensée de Palamas fut bien l'inspiratrice d'un Nicolas Cabasilas qui, dans sa *Vie en Christ*, ne fit que développer la doctrine que le docteur hésychaste avait défendue contre le nominalisme de son adversaire.

Lorsque l'accusation de messalianisme l'obligea à formuler avec précision certains concepts de théologie, il eut recours à la distinction entre l'essence et les énergies divines, en employant des termes reçus depuis longtemps dans la patristique grecque. Il ne s'agissait aucunement pour

7. Citation de textes liturgiques byzantins (*Theotokion* des vêpres du Samedi, 4e ton plagal, et *irmos* de la 9e ode du canon du 6 août).

lui d'une nécessité spéculative énoncée *in abstracto* : il lui fallait simplement maintenir la pleine réalité de la vie divine, devenue, en Christ, accessible aux hommes, tout en sauvegardant le dogme de l'inaccessibilité de l'essence.

Comme on a pu le remarquer avec raison, Palamas n'avait pas grand souci de rigueur philosophique. Sa pensée est existentielle et il refuse formellement — comme il l'affirmera à diverses reprises — de faire dépendre sa théologie des normes de la philosophie grecque, notamment en ce qui concerne la simplicité divine et l'identité totale entre Dieu et son essence. Son acception de Dieu est basée sur la perception réaliste de son *existence* dans la grâce incréée de la Rédemption. En professant ce véritable existentialisme chrétien, Palamas affirmera souvent, devant les objections philosophiques de ses adversaires, que ses formules sur l'essence et les énergies ne constituent pas l'essentiel de sa pensée. Le concile de 1351 insistera également sur ce point [8]. Le sentiment que les expressions empruntées au langage humain et au conceptualisme philosophique ne sont pas totalement adéquates au Mystère, n'empêcha pourtant pas Palamas d'en user avec précision, une fois leur sens établi ; nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs que certaines formules — « deux divinités », « divinité supérieure et divinité inférieure » — qui servaient à ses adversaires pour interpréter sa pensée, n'ont jamais été employées par le docteur hésychaste [9].

Le texte des *Triades* permettra de s'en convaincre à nouveau. S'opposant à la fois au nominalisme des humanistes et au messalianisme qui prétendait que Dieu était connaissable dans son essence, Palamas veut exprimer la pensée orthodoxe avec les arguments que les Pères Cappadociens avaient autrefois employés contre Eunome (il cite d'ailleurs souvent leurs écrits) : Dieu n'est connu que dans la mesure où il daigne se manifester volontairement, c'est-à-dire comme un être vivant et agissant (ἐνεργῶν), et dans cette manifestation, c'est sa vie véritable et incréée qui devient accessible aux hommes par la grâce.

Il nous apparaît incontestable que ces préoccupations antinominalistes et antimessaliennes ne devraient pas constituer des points de friction entre orientaux et occidentaux, mais plutôt des traits d'union. Dans un livre récent, le P. Louis Bouyer a rappelé les liens étroits qui existent entre certains aspects de la Réforme protestante et le nominalisme okhamiste [10]. La formation nominaliste que les Réformateurs avaient reçue contribua à les pousser vers le rejet de ce qui est, selon la tradition catholique, l'anticipation *réelle* du Royaume à venir : le Mystère de l'Eglise. On sait que la réponse de l'Eglise Romaine, au concile de Trente et dans l'ensemble de la contre-réforme, consista à édifier un sys-

8. *P.G.*, CLI, 726 C.
9. Voir *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*, dans la revue Θεολογία, XXIV, 1953, pp. 557-582.
10. *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris, 1954, p. 164 ss.

tème rigoureux d'ecclésiologie et de théologie sacramentaire, destiné à affirmer la pleine réalité de la présence du Christ dans son Eglise.

Le débat qui, à Byzance, opposa les moines aux humanistes fut essentiellement de même nature. Le réveil de l'Hellénisme profane menaçait de plonger la chrétienté orientale dans la crise de sécularisation que connut l'Occident depuis la fin du Moyen Age et dont l'un des aboutissements fut la Réforme protestante. Le triomphe du palamisme arrête net ce mouvement, qui ne se poursuivit que dans quelques rares milieux d'intellectuels, nostalgiques de l'Antiquité, sans emprise réelle sur l'ensemble de la société byzantine : Gémiste Pléthon et son néopaganisme en est un exemple au XV^e^ siècle.

Le mouvement monastique du XIV^e^ siècle comporte ainsi un aspect purement négatif se reflétant dans l'art et la littérature byzantines de l'époque, qui revinrent au hiératisme rigide du Moyen Age après le sursaut d'humanisme de la fin du XIII^e^ et du début du XIV^e^ siècle. Sur le plan religieux, ce ne fut cependant pas une régression : à l'orée d'une époque critique, le palamisme formula un certain nombre de vérités chrétiennes permanentes qui rencontrent, à maints égards, les préoccupations authentiques auxquelles les Réformateurs ont vainement cherché une réponse dans la théologie scolastique de leur temps. Car personne ne peut affirmer aujourd'hui que l'on puisse valablement exprimer la présence réelle du Christ dans son Eglise dans les catégories philosophiques d'un Guillaume d'Okham. Le palamisme est, à sa façon, une sorte de contre-réforme orientale qui, effectuée à temps, évita la crise interne dans l'Eglise byzantine.

N'étant, à proprement parler, ni une philosophie, ni un système, la pensée de Palamas ne peut être jugée en fonction des catégories scolastiques. Pour retrouver la compréhension mutuelle entre orientaux et occidentaux, nous devrions rechercher aujourd'hui, dans un dialogue patient et basé sur les textes, l'inspiration fondamentale des deux modes de pensée. Il serait peut-être possible alors de délimiter avec plus de netteté ce qui, dans les deux traditions chrétiennes, appartient à la Tradition de l'Eglise à laquelle tous les chrétiens doivent se référer pour retrouver l'unité des premiers siècles.

Jean MEYENDORFF.

Eléments pour une théologie de la femme *

On a beaucoup écrit sur le mariage, l'amour, le rôle de la femme auprès de l'homme, et de la mère au foyer, mais la question que nous posons dans ces pages est encore assez nouvelle. Nous envisageons en effet le problème du rôle de la femme dans l'histoire de l'humanité, non pas seulement comme épouse et mère, mais comme femme. Un livre, qui n'est pas à mettre dans toutes les mains, a posé le problème en termes assez durs, montrant que si le deuxième sexe est le sexe faible, cela n'est inscrit ni dans la nature, ni dans les exigences de la raison. Après avoir rappelé ce que le Christianisme a fait en faveur de la femme, l'auteur, une femme, affirme avec force que l'Eglise, en fait, a maintenu la femme dans une dépendance qui ne devrait pas être celle d'une créature raisonnable, qu'on dit créée, elle aussi, à l'image de Dieu [1].

Lorsqu'on a été alerté sur ce problème et qu'on tente de démêler ce qu'il en a été réellement au cours de l'histoire, on est surpris de constater que le Magistère ne s'est intéressé à ce problème que dans

---

* Sans prétendre donner une bibliographie d'ensemble, rappelons quelques ouvrages fondamentaux et d'autres très utiles : F. X. Arnold, *La femme dans l'Eglise,* 1956. — A. de Berjavin, *Pour une Ethique de la femme,* dans *Esprit,* mai 1955. — F. J. J. Buytendijk, *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister,* 1954. — Hélène Deutsch, *La psychologie des femmes,* 2 vol., 1944-45. — P. Doncoeur, *La sainteté de la femme,* 1938. — Ersch, *La femme et sa mission,* 1946. — G. Fessard, *Le mystère de la société,* dans *Recherches de Science religieuse,* 1948, p. 167-177. — E. Foulquier, *La promotion de la Femme,* dans le *Messager du Cœur de Jésus,* juillet 1955. — Heymans, *La Psychologie des femmes,* 1924. — Elisabeth Huguenin, *La femme à la recherche de son âme, La femme dans la société, L'Eglise et la femme,* 1940. — Viola Klein, *The feminine Character,* 1946. — J. Leclercq, *Leçons de droit naturel,* 1933, ch. 4. — S. de Lestapis, *La femme et le travail,* 1947. — Gina Lombroso, *L'âme de la femme, La femme aux prises avec la vie, La femme dans la société actuelle,* 1929. — A. Marc, *L'homme et la femme,* dans l'*Année Théologique,* 1947. — Marion, *Psychologie de la femme,* 1925. — E. Mounier, *La femme aussi est une personne,* dans *Esprit,* 1936. — L. Romier, *Promotion de la femme,* 1930.— A. D. Sertillanges, *Féminisme et Christianisme,* 1921; *Nos luttes.* — P. Thouvignon, *L'âme féminine,* 1930. — von Kirchman, *Découverte de la femme, Les bases bibliques et théologiques d'une Ethique réformée de la femme,* 1951. — Gertrude von le Fort, *La femme éternelle.* — Peter Wust, *La mission métaphysique de la femme,* dans l'ouvrage collectif *Problèmes de la sexualité,* Coll. « Présences », 1938. — Colette Yver, *L'Eglise et la femme,* 1934. — Léontine Zanta, *Psychologie du féminisme,* 1920. — Rappelons également les ouvrages collectifs : *La femme et sa mission,* Coll. « Présences », 1940. — *La femme dans la société,* dans *Semaines Sociales de France,* Nancy, 1927. — *Conscience de la féminité,* Edit. Familiales de France, 1954.

1. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* Paris, 1949, t. I, p. 153 ss. Ces volumes et d'autres du même auteur ont été mis à l'Index. Cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 306.

les tout derniers temps, peut-être même seulement depuis la dernière guerre mondiale. Mais le Pape Pie XII a rattrapé vigoureusement le retard et ses enseignements sont d'une telle netteté qu'un rappel d'histoire ne fera qu'en souligner la grandeur [2].

Nous adopterons dans cette étude la méthode déjà utilisée à propos de la théologie du travail [3], et ne prétendons encore qu'orienter les recherches de quelque travailleur disposant de plus de loisir et moins encombré par d'autres préoccupations, théoriques et pratiques.

La femme avant le Christianisme.

Laissons de côté les hypothèses fragiles sur le Matriarcat [4]. Le fait initial sera pour nous celui de la polygamie. Toutes les sociétés primitives sont polygames, de droit sinon de fait. Dans ces sociétés, la femme est considérée comme un être inférieur [5]. Comme la terre, elle est fécondée par l'homme et, même si l'amour physique se complète par une véritable affection, elle ne saurait être l'égale de l'homme. Elle le sait et n'en souffre guère. L'homme se livre à la chasse, à la pêche, il fait la guerre ; la femme, elle, reste au foyer, cultive le sol, fait de gros travaux. Cependant l'homme qui domine sur elle ne travaille pas moins pour la société domestique, en procurant de la viande, des peaux, des outils taillés [6]. Malgré l'inégalité du droit coutumier, la femme participe donc à l'aventure humaine, à la conquête de la terre [7].

Dans les sociétés antiques [8], la femme joue un rôle important, mais le « deuxième sexe » reste le sexe faible. La jeune fille ne se marie pas à son gré. Jusque-là au pouvoir de son père, elle tombe au pouvoir d'un époux ; elle n'a pas de propriété personnelle : ce qu'elle peut ga-

---

2. Voir *infra*, p. 933.

3. *Eléments pour une théologie du Travail*, dans *N.R.Th.*, 1955, p. 29-48, 123-143.

4. On les trouve supposées dans l'ouvrage de Letourneau, *La condition de la femme*, Paris, 1903. — Voir en sens contraire les travaux célèbres de Westermarck, *Histoire du mariage*, trad. fr., t. I, p. 53-54; t. II, p. 1-30. De même R. Lowie, *Traité de Sociologie primitive*, 1935, ch. 8.

5. Sœur Marie André du Sacré-Coeur, *La Femme noire en Afrique occidentale*, 1939. — P. Marchal, *La condition de la femme indigène et le problème de l'évolution des coutumes familiales dans quelques tribus de l'Afrique occidentale française*, dans *Semaine sociale de Marseille*, 1930, p. 312-318.

6. Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, 1929, p. 224-229.

7. J'ai laissé de côté ce qui concerne la préhistoire. Les faits signalés par quelques auteurs appelleraient une interprétation. — Faute d'avoir à le situer ailleurs, je note ici ce qui concerne la condition de la femme dans l'Islam. Cfr P. Marchal, *loc. cit.*, p. 325-333 et un très intéressant fascicule des Cahiers de *Faits et Idées* sur la famille marocaine et son évolution actuelle, Rabat, 1955.

8. Le livre ancien de Paul Gide, *Etudes sur la condition privée de la femme dans le droit ancien et moderne*, Paris, 1867, n'a pas été refait que je sache. Il reste très utile pour une vue d'ensemble. — Exposés de vulgarisation dans G. Platteau, *La femme dans la Société*, Paris et Tournai, s.d. (1936) ; M. M. Martin, *La femme à travers l'histoire*, dans *Conscience de la féminité*, Paris, 1954, p. 119-130.

gner appartient au chef de famille. Il faudrait ici rappeler, avec le Code d'Hammourabi, les législations du mariage qui, apparemment dures, sont cependant un commencement d'affranchissement de la femme et d'intégration à la vie de sociétés civilisées [9].

Chez les Grecs, le mariage est comme partout sacralisé : la famille est inaugurée par une cérémonie religieuse. Mais le contrat reste inégal : il est passé entre l'époux et la famille de la fiancée. Le divorce prévu joue à sens unique, en faveur du seul mari, avec d'ailleurs certaines obligations juridiques à l'égard de la famille de l'épouse répudiée. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Aristote déclarer que « l'esclave n'a pas de volonté, l'enfant une volonté incomplète, la femme une volonté impuissante [10] ». En général, la femme est bien traitée, mais elle est reléguée au gynécée, exclue de la vie sociale. Pour elle ni spectacles, ni lectures, ni repas publics ; si quelque ami vient dîner, elle ne sera pas admise à table [11]. L'homme développe ses facultés, le jeune homme reçoit une éducation soignée ; mais pendant des siècles la femme apprend à se taire, à vaquer aux soins du ménage, tout au plus sortira-t-elle pour quelque cérémonie religieuse un peu solennelle. La loi la protège, mais en consacrant cette espèce de minorité perpétuelle.

Cependant, et le détail est très important pour la suite de cette histoire, il est quelques femmes dont l'influence est grande dans la cité grecque. Ce sont les courtisanes, qui tiennent compagnie aux hommes politiques, aux artistes, aux lettrés [12].

Rome, du moins la Rome classique, est tout autre [13]. La femme y est traitée avec honneur. L'épouse est comme le génie tutélaire de la maison, la gardienne des traditions. Mais elle est reléguée pratiquement au foyer. Si les fils du *pater familias* peuvent accéder à une certaine majorité, la femme reste une éternelle mineure. Le contrat matrimonial la fait simplement changer de *gens* : « *ubi tu Gaius, ego Gaia* » : elle est moins libre sous la tutelle d'un époux que dans la maison paternelle. Elle est incapable de faire un testament. Certes, le foyer romain n'est pas le gynécée des Grecs. Il faut souligner fortement la place considé-

9. Ch. F. Jean, *Hammourabi*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1404.

10. P. Gide, *op. cit.*, p. 77.

11. P. Gide, *op. cit.*, p. 73. — G. Platteau, *op. cit.*, p. 50. Il faudrait reviser peut-être ces jugements sommaires. Dans son beau livre sur *L'Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, M. Marrou parle plus d'une fois de l'éducation des filles et de l'émancipation intellectuelle de la femme à l'époque hellénistique, par ex. p. 149, 203, 303, mais l'ensemble de l'exposé concerne surtout garçons et jeunes gens, ce qui est significatif. L'exception spartiate (p. 51) ou les idées révolutionnaires de Platon (p. 108) confirment la règle.

12. P. Gide, *op. cit.*, p. 75.

13. P. Gide, *op. cit.*, p. 108-112, 138-147. — Platteau, *op. cit.*, p. 55-73. — J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, 1939, p. 97-124.

rable que tient la mère dans la famille romaine, mais son action dans la cité n'est pas apparente. Comme il arrivera plus tard dans la cité chrétienne, elle agit indirectement et insensiblement, formatrice d'hommes, confidente d'un époux qui, lui, est au cœur des affaires. Sous l'influence grecque, la transformation des mœurs s'accompagne d'une évolution juridique qui affranchit la femme, lui donne lentement le droit de posséder, d'hériter, de tester, comme aussi de demander le divorce dans des cas déterminés, jusqu'à en arriver même au divorce par consentement mutuel. Mais cette émancipation progressive, on le voit, ne sera pas toujours un progrès pour la dignité de la femme, et il ne semble pas que l'action de la femme dans la cité en ait bénéficié.

On ne peut passer sous silence le rôle des Vestales ; elles sont comme l'antithèse des courtisanes grecques et l'inticipation lointaine des vierges chrétiennes dont l'action sur la cité, pour indirecte qu'elle soit, sera souvent très importante.

L'Ancien Testament.

Comme nous l'avons fait à propos du travail, nous distinguerons trois plans, trois degrés d'approfondissement : la Bible comme document d'histoire, la Bible comme réflexion de sagesse humaine, la Bible comme révélation divine. Ces distinctions, commodes pour l'exposé, ne supposent nullement, rappelons-le, qu'on puisse distinguer dans les Ecritures un aspect humain et un aspect divin qui seul serait inspiré.

Nous ne pouvons songer ici à suivre le cheminement historique des institutions et des mœurs. Bien des problèmes se posent qui ne peuvent guère être traités que par des biblistes. Mais si l'on commence avec l'époque des Patriarches, on se trouve immédiatement plongé en milieu polygame. La polygamie est une donnée de fait et de droit. C'est une polygamie limitée, qui ne ressemble en rien au faste du harem de Salomon. Ce statut familial assure au père une progéniture nombreuse, une main d'œuvre à bon marché [14]. Dans ces récits, qui portent peut-être la marque d'une idéalisation postérieure, la femme, du moins celle de premier rang, est respectée, honorée. Le mariage est une affaire sérieuse. Rebecca est une jeune personne qu'on n'approche pas facilement : le serviteur chargé de la demander pour Isaac apporte toutes sortes de présents (*Gen.*, XXIV, 53). Même chose lors du mariage de Jacob et de Rachel (*Gen.*, XXIX). Mais ce respect va d'abord à la famille de la fiancée, à son père qui est le maître de sa destinée et qui peut donner au prétendant l'une de ses filles à la place de l'autre (*Gen.*, XXX, 26).

Dans les autres livres du Pentateuque, les femmes sont moins en relief. Lorsque l'on dénombre le peuple, on ne prend pas la peine de

14. A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, 1953, p. 5-6.

les compter. Les femmes étrangères, dont l'alliance est toujours rejetée avec horreur, font comme partie du butin de guerre ; les mâles massacrés, on les énumère avec les animaux (*Num.*, XXXI, 9, 17, 35). Le Livre des Juges corrobore cette impression. L'histoire de Jephté ne doit pas avoir été vécue comme l'a imaginé André Chénier. Le père trouve normal de sacrifier sa fille pour respecter son serment, la fille normal de mourir en pleine jeunesse (*Juges*, XI, 34-40) [15]. Cette dureté des hommes pour les compagnes de leur vie porte la marque d'une époque encore cruelle, où les mœurs, sinon la législation, consacrent le droit du plus fort (*Juges*, VIII, 30). Mais dès ces temps lointains, on trouve les traits caractéristiques de l'éternel féminin. Dans l'histoire de Samson par exemple, la force est vaincue par la ruse (*Juges*, XIV, 15-17 ; XVI, 4-21). Dans la geste patriarcale, on relève des traits de jalousie féminine (*Gen.*, XVI, 5), mais aussi des gestes d'une tendresse dont l'homme est incapable. Quoi qu'il en soit, la femme compte peu dans la cité.

Il y a cependant quelques exceptions, comme l'histoire de Déborah et de Jahel [16], lointaines préfigurations de Judith et de Jeanne Hachette, sinon de Jeanne d'Arc. Mais les exceptions confirment la règle. La femme n'est pas aux avant-postes du combat, encore moins de la civilisation. Elle est en arrière-plan, épouse et mère, peut-être aussi éducatrice, encore que ce trait ne soit pas tellement marqué [17].

Avec les livres des Rois, on met le pied sur un terrain plus solide. La polygamie est toujours de règle (*I Samuel*, I, 2 ; XXV, 43 ; *II Sam.*, III, 2 ; V, 13, etc.) [18]. La jeune fille est en puissance d'un père qui la donne à qui il veut. Michol, donnée à David, lui est reprise et elle revient à lui plus tard (*I Sam.*, XXIII, 19 et 28 ; XXVI, 44). Le mariage des princes, affaire politique, est souvent aussi affaire de caprice. Les rivalités du harem ne sont pas décrites, mais on peut les imaginer et, à la mort de David, on voit Bethsabée intriguer pour assurer la succession à son fils (*I Rois*, I, 11-14). Avec David et plus encore avec Salomon, la polygamie a pris des proportions inquiétantes [19] ; elle veut être le signe de la puissance d'un prince. La conscience commune ne s'en alarme pas (*I Rois*, XII, 8). Ce qu'on reproche à Salomon, c'est surtout d'avoir fait entrer au palais royal des femmes étrangères (*I Rois*, XI, 1-4) [20].

Dans cette longue histoire, on voit apparaître bien des pécheresses

15. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. I, 1922, p. 183, note cependant que cette immolation d'une fille par son père semble inouïe en Israël ; c'est l'influence cananéenne qui commence à pervertir le sens moral.
16. L. Desnoyers, *op. cit.*, t. I, p. 137-145.
17. L. Desnoyers, *op. cit.*, t. I, p. 91.
18. A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, Paris, 1953², p. 170-172.
19. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, 1930, p. 263-267 ; t. III, p. 148-150.
20. L. Desnoyers, *op. cit.*, t. III, p. 135, 340-344.

(*I Rois,* III, 16), des femmes cruelles qui, aux côtés d'un prince manquant de caractère, prennent en main certains secteurs de la vie politique. Ainsi Jézabel (*I Rois,* XIX, 2; XXI, 1-10, 25), Athalie (*I Rois,* XI, 1). D'Arabie vient à Jérusalem la fameuse reine de Saba (*I Rois,* X, 1). Les femmes ne sont donc pas toujours étrangères à la vie sociale. Mais leur rôle n'est que peu mis en relief.

On aimerait savoir ce qu'était à cette époque la famille d'un juif de condition modeste. L'histoire de Samuel commence par le récit touchant des pèlerinages de sa mère. On constate que la polygamie était compatible avec une réelle tendresse de l'homme pour la femme (*I Sam.,* I, 8). Il y a des femmes dévouées à l'avancement du royaume de Dieu. Ainsi celles qui hébergent Elie ou Elisée (*I Rois,* XVII, 7-24 ; *II Rois,* IV, 8 et VIII, 1). Des récits tardifs rapportent à l'époque des juges l'histoire touchante de Noémi et de Ruth. La captivité de Babylone, la domination perse font surgir devant nos yeux des femmes exceptionnelles. Judith, dont le triomphe est à la fois celui de la sagesse, de la ruse et de la force ; Esther, manœuvrée par un vieil oncle qui tire habilement parti des conjonctures ; la mère du jeune Tobie, unique épouse dans un foyer relativement modeste, image de beaucoup d'autres sans doute (*Tobie,* II, 19) ; enfin la mère des Machabées, femme héroïque qui, en temps de persécution, ravive la foi au cœur de ses fils et leur insuffle un courage qui rend éclatant leur martyre (*II Mach.,* VII, 20-23).

Mais force est bien de constater que les Livres saints, comme les chroniques et les légendes de tant d'autres peuples, n'ont fait à la femme qu'une place dérisoire. Elle ne compte que rarement dans la cité, dans le cheminement du peuple de Dieu. C'est l'homme, et non pas d'ailleurs n'importe quel homme, qui apparaît au premier plan. On ne nomme pas la femme dans les généalogies ; même si on mentionne les mères de rois. Essayons maintenant de voir comment en parle le législateur.

Nous n'entrerons pas dans les difficiles problèmes de sources et de dates [21]. Dans les sections juridiques du Pentateuque, éclairées par le contexte général, la famille est polygame de droit, même si en fait beaucoup de Juifs sont monogames de fait. La répudiation ne se fait qu'au profit de l'homme (*Deut.,* XXIV, 1-4). Semblable à celle de la plupart des peuples antiques, la loi est sévère à l'adultère qu'elle punit de mort (*Deut.,* XXII, 13-21, 28-29). On prévoit même pour la femme soupçonnée une ordalie, un jugement de Dieu particulièrement cruel (*Num.,* V, 11-31). Cependant les désordres de l'homme ne restent pas impunis (*Deut.,* XXII, 13-27 ; *Lév.,* XX, 10-11). La loi protège les vierges (*Deut.,* XXII, 28-29; *Ex.,* XXII, 15-18) et les veuves

21. Ricciotti, *Histoire d'Israël,* t. I, p. 250.

(*Deut.*, X, 18; XXIV, 17; XXVI, 12), encore qu'elle se soucie moins des esclaves ou des femmes étrangères (*Ex.*, XXI, 1-11).

Lorsqu'on essaie de jeter un regard d'ensemble sur la condition de la femme juive, on la voit essentiellement dépendante, occupée aux soins du ménage, préparant les repas et recevant les étrangers. Mais dans les foyers ordinaires, elle est souvent l'âme, le cœur de la famille ; elle a part comme l'homme à la vie religieuse, elle est respectée (*I Rois*, XXV, 22-23), elle est aimée. Si elle ne compte pas dans les généalogies [22], son souvenir demeure dans le cœur de ses enfants et petits enfants. L'histoire des Patriarches nous dit autant de choses sur les mœurs d'une époque tardive que sur les patriarches eux-mêmes [23]. La littérature reflète l'âme d'un peuple.

Cette littérature comporte aussi une série de recueils sapientiels qui ont beaucoup contribué à former et à affiner l'âme juive. Comment y parle-t-on de la femme ?

On y met d'abord en garde les jeunes gens contre les entraînements de la passion [24]. Les courtisanes, la femme adultère y sont dénoncées avec vigueur (*Prov.*, VII, 6-27 ; XXIII, 26-28) ; on y fait le procès de Salomon perdu par l'amour des femmes (*Eccl.*, II, 8 ; VII, 26 ; *Sir.*, XLVII, 19) ; on recommande une sagesse tranquille, une vie familiale ordonnée, l'homme jouissant de la paix d'un foyer heureux « avec la femme de sa jeunesse », entouré d'enfants et de petits enfants (*Eccl.*, IX, 9 ; *Prov.*, V, 18). Le Livre des Proverbes, dans une page célèbre, fait l'éloge de la femme forte, de cette maîtresse de maison qui gouverne sa demeure et est l'honneur et la joie de son mari. Il faut lire intégralement cette page, qui est comme le résumé de la sagesse juive (*Prov.*, XXXI, 10-31). La femme forte a pour antithèse la femme acariâtre ou dépensière ou cajoleuse (*Sir.*, XXV, 12-25 ; XXVI, 1-18).

Les Prophètes dénoncent eux aussi les défauts classiques de la femme : sa vanité puérile (*Is.*, III, 16-23), la cruauté des femmes égarées par la passion (*Amos*, IV, 1). Ils comparent Babylone à une reine cruelle et voluptueuse (*Is.*, XLVII, 1-8). Jérusalem elle-même est décrite comme une femme adultère qui a méprisé l'amour de son divin époux (*Jer.*, III, 1-8 ; *Ez.*, XXII, 1-5). Ezéchiel, à partir des institutions polygames, décrit l'infidélité de chacun des deux royaumes (*Ez.*, XXIII). Mais, en même temps, la femme, qui tient si peu de place dans l'histoire, apparaît comme le symbole même de l'idéal humain. C'est par un personnage féminin qu'est représentée la Sagesse (*Prov.*, VII, 4) et le grand texte des Proverbes qui la désigne sera plus tard interprété par l'Eglise dans le sens marial (*Prov.*, VIII, 22-31). Les

22. Les généalogies de *Gen.*, XXXVI, 1-43 ont une signification ethnique.
23. A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, p. 209-214.
24. *Prov.*, II, 16; V, 1-6; VI, 24. — *Sir.*, VII, 24; XIX, 1; XXIII, 16-27; XXXVI, 23-28.

rapports entre l'homme et la femme servent de symbole pour décrire les relations entre Dieu et l'humanité. C'est dans cette perspective générale qu'il faut relire les textes fondamentaux de la Genèse [25].

Prenant résolument parti contre l'idée naturelle que l'homme s'est fait du rôle de la femme, la Genèse nous dit ce que Dieu lui-même en pense : L'homme a été fait à l'image de Dieu (*Gen.*, I, 26), et la femme tirée de l'homme (*Gen.*, II, 21).

La femme est l'égale de l'homme, elle lui a été donnée comme une aide indispensable, mais une aide semblable à lui (*Gen.*, II, 18).

Dans le péché qui est à l'origine des maux de l'humanité, l'homme et la femme ont leur part de responsabilité. Le récit souligne les traits du caractère féminin : curiosité, légèreté, facilité à se laisser séduire et à séduire l'homme (*Gen.*, II, 1-6), à s'excuser ensuite (*Gen.*, III, 13).

Par suite du péché, la femme est soumise à l'homme, elle enfante dans la douleur et, d'une certaine manière, la vie lui est plus dure qu'à l'homme (*Gen.*, III, 16).

Mais c'est par elle aussi que vient le salut. Séduite la première, elle sera l'ennemie du séducteur et c'est par elle que finalement il sera vaincu (*Gen.*, IV, 14-15).

Ainsi l'enseignement de l'Ancien Testament se résume comme en un tryptique :

1. D'un côté, la première Eve, faible, pécheresse, plus durement entraînée que l'homme par le rythme implacable d'une histoire où s'imbriquent les péchés et les conséquences du péché.

2. Dans l'histoire du monde avant le Christ, la femme, égale de l'homme en droit, est comme reléguée au second plan, sans influence apparente sur l'avancement des entreprises humaines, elles-mêmes souvent confondues avec le royaume de Dieu. Lorsqu'elle échappe à sa claustration, il lui arrive de servir magnifiquement les desseins de Dieu, telles Déborah, Judith ou Esther. Mais le plus souvent, lorsque son influence déborde celle du cadre étroit de la famille, elle apparaît sous les traits de Dalila, de Jézabel ou d'Athalie.

3. Au terme de cette histoire, apparaîtra une Eve nouvelle, la vierge fille de Sion, qui sera moins l'accomplissement de l'Ancien Testament qu'une création absolument inédite. Son effacement apparent ne sera que l'envers d'un rôle immense, à elle destiné dès l'origine du monde dans le plan divin (*Prov.*, VIII, 22-31).

Marie sera l'idéal de la femme telle que l'a voulue le Seigneur, à la fois cachée et mise en pleine lumière [26].

---

25. B. Lavaud, *La femme dans le plan divin*, dans *La femme et sa mission*, 1941, p. 183-238. Pour les principes d'interprétation de ces chapitres, rappelons le livre didactique de M. Ch. Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme, Genèse*, I-III, Paris, 1950.

26. Hébert, *La Vierge Marie, fille de Sion*, dans la *Vie spirituelle*, août-

L'Evangile.

Pour étudier la femme dans l'Evangile et selon l'Evangile, nous pourrions faire encore trois lectures successives, mais la première a été faite bien des fois, et la seconde est aisée [27].

Dans les Evangiles, documents d'histoire, on retrouve la société juive classique [28], mais on est loin du faste de David ou de Salomon. Si la polygamie reste admise en droit, la monogamie semble la règle ordinaire. Peut-être y a-t-il quelque influence de la législation grecque sur les mœurs, mais sans les tares de la Grèce. Rappelons quelques personnages : Elisabeth (*Luc,* I, 24), la belle-mère de Simon Pierre (*Marc,* I, 30), la mère des fils de Zébédée (*Matth.,* XX, 20), Anne la prophétesse (*Luc,* II, 36-38), la Cananéenne (*Marc,* VII, 24-30), l'hémorroïsse, la femme courbée (*Luc,* XIII, 11), la veuve au deux deniers (*Luc,* XXI, 1-4) ; ajoutons quelques traits des paraboles empruntés à la vie quotidienne : les femmes occupées à moudre le grain (*Matth.,* XXIV, 41), la femme qui fait son pain en mettant un peu de levure dans trois mesures de farine (*Matth.,* XIII, 33). Mais voyons plutôt la psychologie féminine qui est de tous les temps.

Dans l'Evangile, qu'il s'agisse de faits ou de notations, la femme apparaît ce qu'elle est dans tous les temps. On y rappelle l'enfantement douloureux des mères (*Jean,* XVI, 21). On y voit les mamans apporter avec empressement leurs petits enfants aux pieds du prophète (*Luc,* XVIII, 15), la douleur des mères auxquelles Hérode arrache leurs enfants (*Matth.,* I, 18), celles à qui la mort enlève une fille (*Marc,* V, 40) ou un garçon (*Luc,* VII, 12), le travail domestique avec sa monotonie (*Matth.,* XIII, 33 ; XXIV, 41 ; *Luc,* X, 40), la curiosité parfois cruelle (*Luc,* XXII, 56), la légèreté d'une Salomé, la cruauté calculée d'une Hérodiade (*Marc,* VI, 21-29), la superstition de la femme de Pilate (*Matth.,* XXVII, 19). Il y a dans ces récits bien des pécheresses (*Luc,* VII, 37 ; *Jean,* VIII, 1), mais aussi des femmes admirables de fidélité, de reconnaissance, de dévouement (*Luc,* VIII, 1-3; X, 38-42; *Matth.,* XXVIII, 55).

Jésus, qui nous révèle les desseins du Père, reprend le ton de la Genèse en l'accentuant. La femme est l'égale de l'homme (*Matth.,* V, 27-32 ; *Marc,* X, 1-12), la femme et l'homme ont été créés pour entrer dans un royaume éternel où la distinction des sexes, entendue au sens charnel, n'aura plus aucune place (*Matth.,* XXII, 30). Au jugement dernier, la femme comme l'homme rendront compte de leur vie (*Matth.,*

---

sept., 1951. — *D'Eve à Marie,* Cahier spécial de *L'Anneau d'or.* — F. M. Braun, *Eve et Marie dans les deux Testaments,* dans *La nouvelle Eve,* t. I, 1954, p. 9-34 (Bulletin de la société française d'Etudes mariales).

27. G. Letourneau, *Les femmes de l'Evangile,* 1928. — P. Ketter, *Christus und die Frauen,* 1935. — Card. Faulhaber, *Charakterbilder der biblischen Frauen,* 1935; trad. en italien sous le titre : *Donne della Bibbia,* 1952.

28. F. M. Willam, *La vie de Marie, mère de Jésus,* 1938, p. 146-168.

XXV, 1-13). Jésus traite les femmes avec réserve (*Jean*, IV, 1-27), mais avec une extrême bonté. Il y a des femmes dans son entourage (*Luc*, VIII, 2-3) ; il compte parmi ses meilleurs amis Marthe et Marie, sœurs de Lazare (*Luc*, X, 38-42 ; *Jean*, XI, 5 ; XII, 1-3). Au Calvaire, les femmes sont debout au pied de la Croix (*Jean*, XIX, 25-27 ; *Matth.*, XXVIII, 55-56), tandis que, Jean seul excepté, les Apôtres ont fui et se cachent (*Marc*, XIV, 50). Aussi, au matin de la résurrection, c'est aux saintes femmes qu'apparaît d'abord le Ressuscité (*Matth.*, XVI, 1-8 ; *Luc*, XXIV, 1-11 ; *Jean*, XX, 1-2, 11-12). Nous les retrouvons, après l'Ascension, en prière au Cénacle, avec les Apôtres et Marie, mère de Jésus (*Act.*, I, 14).

Marie a dans l'Evangile une place à part. Nous ne pouvons ici que la souligner d'un mot. Elle est la conclusion de l'Ancien Testament et l'aurore du Nouveau. Saint Matthieu et saint Marc sont discrets sur son rôle ; mais saint Luc ajoute un prologue à l'évangile usuel, et il y marque fortement la place de Marie, en constraste avec celle d'Elisabeth, mère du précurseur. Saint Jean, lui, écrit un évangile marial. La scène de Cana, la scène du Calvaire sont savamment disposées pour nous faire comprendre la place immense que tient Marie dans l'histoire de notre salut [29].

Marie est la femme ; c'est à travers Marie qu'il faudra lire le rôle de la femme dans l'histoire du monde. Lentement, l'Eglise fondée par Jésus-Christ verra en elle sa propre préfiguration. Marie est le symbole et le résumé de l'Eglise comme communauté. Peut-être y a-t-il là la véritable amorce pour une théologie de la femme.

Mais on chercherait en vain dans l'Evangile une doctrine sur le rôle de la femme dans la société humaine en tant que telle. Jésus se contente de louer la vierge, l'épouse, la mère ou la veuve. Comme l'homme, la femme marche à la rencontre du Seigneur et sera jugée sur l'emploi des talents que Dieu lui a confiés (*Matth.*, XXV, 1-13). Mais si l'on peut dégager de la parabole des talents (*Matth.*, XXVI, 1-13), jointe au récit de la Genèse, une théologie du travail, il doit être possible d'en inférer quelques leçons pour la théologie de la femme. Nous verrons l'Eglise plus tard tirer ces conséquences.

Les Actes et les Epîtres.

Dans les Actes des Apôtres, on pourrait relever aussi bien des traits sur le monde féminin en général, mais nous insisterons surtout sur la participation des femmes à l'expansion de la foi nouvelle. Les saintes femmes sont groupées autour des Apôtres pendant les dix jours de

29. S. Lyonnet, *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la sainte Vierge*, dans l'*Ami du Clergé*, 1956, p. 32-47. — P. Gächter, *Maria im Erdenleben*, 1953. — F. M. Braun, *La Mère des fidèles*, 1953. Cfr *Bulletin de théologie mariale*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1954, p. 287-290.

retraite silencieuse qui préparent la Pentecôte (*Act.*, I, 14). Dans la communauté naissante, la femme, loin d'être méprisée, est l'associée des témoins de l'Evangile. Lorsque Pierre emprisonné est délivré par un ange, il va frapper chez la mère de Jean-Marc (*Act.*, XII, 12), et saint Luc n'oublie pas le pittoresque personnage de la servante qui hésite à ouvrir la porte (*Act.*, XII, 13-16). A Lydda, près de Joppé, une femme chrétienne d'un certain rang vient de mourir, pleurée par tout un groupe de veuves chrétiennes. Pierre s'y rend et la ressuscite, mais le miracle ne doit pas faire oublier la place du monde féminin dans l'église (*Act.*, IX, 36). Luc nomme expressément « *les saints et les veuves* » (*Act.*, IX, 41). Dans sa seconde mission, Paul prend logement chez Lydie, la marchande de pourpre qu'il a convertie (*Act.*, XVI, 14 et 40). Il guérit une jeune fille possédée (*Act.*, XVI, 16-18). Mais le personnage le plus significatif est cette Priscille qui, avec son mari Aquila, donne l'hospitalité à l'Apôtre des nations tandis qu'il évangélise les Corinthiens (*Act.*, XVIII, 1-4). Priscille et Aquila suivent l'Apôtre à Ephèse (*Act.*, XVIII, 18) et ils y font tout bonnement le catéchisme à un missionnaire itinérant dont l'instruction était par trop incomplète, le fameux Apollos (*Act.*, XVIII, 26).

Mais l'ambiguïté du caractère féminin apparaît aussi dans les récits de saint Luc. Ce sont des femmes de qualité qui suscitent des embûches à Paul au cours de sa première mission (*Act.*, XIII, 50). Dans la communauté chrétienne surgissent des querelles entre les veuves chrétiennes venues de la *diaspora* et celles qui sont d'origine juive (*Act.*, VI, 2). Ananie, le menteur puni de mort, a pour complice sa femme Saphire (*Act.*, V, 7-11). Dans l'entourage de Simon le magicien, il y a des femmes qui se sont laissé séduire par sa propagande (*Act.*, VIII, 12).

Les lettres de saint Paul nous apportent de nouveaux détails. A Timothée, il rappelle la foi de sa mère Eunice et de son aïeule Loïs (*II Tim.*, I, 5; cfr *Act.*, XVI, 1). Nombreuses sont les femmes dont les noms affleurent dans les salutations qui terminent ses lettres, Priscille (*I Cor.*, XVI, 19; *Rom.*, XVI, 3; *II Tim.*, IV, 19), Persis, « *la bien-aimée qui a beaucoup travaillé dans le Seigneur* » (*Rom.*, XVI, 12), Marie, « *qui a pris beaucoup de peine pour vous* » (*Rom.*, XVI, 6), « *Julie et la sœur de Nérée* » (*Rom.*, XVI, 15), « *la mère de Rufus qui est aussi la mienne* » (*Rom.*, XVI, 13) ; ce dernier et touchant détail est l'écho des paroles du Seigneur (*Matth.*, XII, 40). Parmi les chrétiens qui entourent l'Apôtre prisonnier et saluent leurs frères, on relève le nom de Claudia (*II Tim.*, IV, 21).

Pas plus que son maître, Paul n'est misogyne, et c'est lui qui a donné à la femme son droit de cité dans l'Eglise lorsqu'il écrit : « *Dans le Christ Jésus il n'y a ni grec ni juif, ni homme libre ni esclave, ni homme ni femme* » (*Gal.*, III, 28). Mais, il n'en a pas moins à compter avec

les difficultés que crée le caractère féminin. Dès sa première mission, c'est une cabale féminine qui lui suscite des embûches à Antioche de Pisidie (*Act.*, XIII, 50). A Corinthe, il apprend par les gens de la maison de Chloé, une femme, qu'il y a des dissensions (*I Cor.*, I, 12) ; les femmes n'y sont pas étrangères, et peut-être même sont-elles complices de fautes assez graves (*I Cor.*, VI, 18), au moins dans un cas particulier qui soulève l'Apôtre d'indignation (*I Cor.*, V, 1). Paul se méfie des jeunes veuves (*I Tim.*, V, 9), ne veut pas de colifichets (*I Tim.*, II, 8 ; III, 11). Mais surtout il se méfie de l'émotivité et de la loquacité féminines. Les désordres de Corinthe lui donnent l'occasion de dire avec une vigueur qui traversera les siècles : « *que les femmes se taisent à l'Eglise!* » (*I Cor.*, XIV, 34).

Encore une fois, saint Paul n'est pas misogyne, mais son célibat volontaire, une réserve un peu tendue (*I Cor.*, IX, 5 et 15), et plus encore une hérédité à la fois grecque et juive l'amènent à tempérer dans la pratique les principes qu'il a posés. La femme est l'égale de l'homme (*I Cor.*, VII, 4, 12-23), mais elle lui est cependant soumise. Le parallèle entre le Christ et l'Eglise d'une part, l'homme et la femme d'autre part, rappelle un thème essentiel de la Révélation, mais Paul met l'accent plus que de juste sur la soumission de la femme à son mari (*Ephés.*, VI, 24). Ailleurs, pour justifier le silence des femmes à l'église, il rappelle qu'Eve n'a pas été créée la première et que c'est elle qui s'est laissé séduire (*I Tim.*, II, 11-13). Ces traits semblent porter la marque de l'esprit de l'Ancien Testament, et on est en droit de les corriger par les autres déclarations de l'Apôtre, et plus encore par la manière dont il invite ses disciples à traiter le monde féminin. « *Dans le Christ, une femme âgée est comme une mère* » (*I Tim.*, V, 2 ; *Rom.*, XVI, 13) ; « *une jeune femme, une sœur* » (*I Tim.*, V, 2).

La première Epître de Pierre a quelques touches plus délicates encore. Les conseils qu'elle donne aux femmes supposent la soumission, mais le mari est invité à traiter sa femme avec tendresse et bonté, comme un être plus faible qui, dans le royaume de Dieu, a droit à autant d'honneur que lui-même (*I Petr.*, III, 1).

Tout en réservant aux hommes, selon le précepte du Seigneur, les fonctions sacerdotales, l'Eglise naissante fait à la femme une place de choix. Les vierges y sont la parure de la communauté chrétienne, les veuves y sont honorées et on subvient à leurs besoins. Bientôt on verra apparaître des diaconesses qui seront comme mandatées pour être les auxiliaires du clergé. Enfin saint Jean nous met sur le chemin d'une telle glorification de Marie qu'elle apparaît comme le symbole de l'Eglise (*Apoc.*, XII, 1-6).

Ainsi donc le Nouveau Testament réhabilite la femme que l'antiquité méprisait ou tenait dans l'ombre comme un être inférieur à l'homme. Mais ce renversement de perspective se fonde avant tout sur la con-

sidération de la destinée éternelle. Comme l'homme lui-même, la femme est à l'image de Dieu, et elle est appelée à être, comme lui, membre vivant du Corps du Christ. Mais en ce qui concerne le devenir temporel de l'Eglise, elle n'a pas le même rôle dans l'avancement du royaume de Dieu. D'autre part les préoccupations eschatologiques empêchent de poser clairement le problème de son rôle dans le progrès de la cité terrestre.

Pour élaborer une théologie de la femme, il faudra que nature et surnaturel, sagesse humaine et révélation chrétienne collaborent à une synthèse. Nous allons maintenant retracer, mais à très grands traits, le chemin qui y conduit.

La Tradition chrétienne.

A la semaine sociale de Nancy, en 1927, deux cours remarquables ont dit l'un ce que le Christianisme a fait de la femme, l'autre ce qu'elle a fait pour lui [30].

Nous ne reprendrons pas cette étude, mais il est bien évident que le ferment chrétien a mis beaucoup de temps pour soulever la lourde pâte humaine. L'esprit de l'Evangile n'est entré que lentement dans un monde imprégné de l'esprit du paganisme, à la fois aidé et combattu par les institutions juridiques de Rome. Plus tard, il lui a fallu reprendre sa tâche à pied d'œuvre en obligeant les barbares, nos ancêtres, à adoucir des mœurs dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne faisaient guère à la femme une place importante dans la vie sociale [31].

Le Christianisme a réhabilité la femme, proclamé l'égalité des sexes, rappelé indéfiniment que, si la femme est un être plus faible que l'homme, elle n'est pas un être inférieur [32].

Ce qui est interdit à la femme l'est également à l'homme. Sur ce point, il a fallu lutter beaucoup contre une législation qui, sévère à la femme adultère, était indulgente aux vices de l'homme, ou qui permettait à l'homme une répudiation unilatérale. Mais tandis que, dans son travail d'émancipation de la femme, Rome en arrive au divorce par consentement mutuel, la société chrétienne impose lentement les exigences évangéliques de l'indissolubilité totale [33].

Pour le christianisme, la vraie place de la femme est au foyer. Elle

---

30. A. Valensin, S. J., *Le Christianisme et la femme. Ce qu'il pense d'elle, ce qu'il fait d'elle,* dans *Semaine Sociale,* 1927, p. 147-166. — G. Goyau, *Ce que la femme a fait pour le Christianisme, Ibid.,* p. 167-186. — Cfr Colette Yver, *l'Eglise et la femme,* Paris, 1936. — G. Platteau, *La femme dans la société,* s.d.

31. G. Halphen, *Les barbares,* 1926, p. 60-66. — G. Platteau, *La femme dans la société,* p. 79-100.

32. Sur le fameux concile de Mâcon et sa distinction entre *homo* et *vir,* cfr Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse,* II[e] série, p. 175.

33. Joyce, *Christian Marriage,* 1933, p. 301-426. — H. Rondet, S. J., *Le divorce et la foi chrétienne,* dans *Un seul corps, un seul esprit,* p. 81-84.

est essentiellement mère, elle donne la vie, se rachetant elle-même par la maternité (*I Tim.*, II, 16) ; ce qu'il faut entendre au sens plénier du terme. L'enfantement douloureux se prolonge par une longue éducation où le rôle maternel est prépondérant. Un chrétien, un prêtre, un apôtre vaudra le plus souvent ce qu'a valu sa mère. Même cachée dans l'obscurité de sa demeure, une mère peut agir intensément sur la société. C'est elle qui lui forme une âme dans ces premiers temps où l'enfant est si malléable et si docile. Historiquement parlant, la mère chrétienne continue le rôle de la mère juive et de la matrone romaine, mais avec cette touche de délicatesse qui n'est apparue qu'avec l'Evangile. Marie formant Jésus à Nazareth est l'idéal des mères pleinement chrétiennes. Leur rôle historique s'apparente à celui de Marie dans l'histoire de la civilisation chrétienne [34].

Marie était vierge et mère. Dans la société chrétienne, ces deux fonctions sont dissociées. Tandis que la plupart des jeunes filles fondent un foyer, quelques-unes, attirées par l'idéal de la virginité, sont fiancées au Christ. Rome avait eu ses vestales, qui gardaient dix ans la virginité, protégées par des lois sévères ; les vierges chrétiennes seront elles aussi protégées par une législation très sage, mais elles seront surtout gardées par l'amour du Christ. Cependant, en se séparant du monde, elles se préparent à agir sur lui. Les contemplatives font avancer le royaume de Dieu par la prière, mais, comme sainte Thérèse, elles sortent parfois de leurs couvents pour des fondations nouvelles. Bien plus on voit une Catherine de Sienne travaillant à ramener à Rome les papes d'Avignon.

Il se produit comme une sublimation de ce que connaissait la société grecque, où la seule femme qui ait eu une influence directe sur la société était la courtisane ; mais l'amour du Christ a détrôné un amour humain pervers.

L'âge moderne voit se développer les congrégations hospitalières, les religieuses enseignantes, enfin les congrégations missionnaires. Tandis que la mère chrétienne façonne l'âme de ses enfants, dont plusieurs auront un rôle important dans la cité, les épouses du Christ exercent, elles aussi, une maternité spirituelle, tant dans l'Eglise que hors de ses frontières [35]. Dans les hôpitaux, les missions, les religieuses préparent l'intervention du prêtre. S'il peut baptiser, confesser, voir se développer une nouvelle communauté chrétienne, c'est souvent parce qu'il a été précédé par des femmes dont la vie est consacrée au Christ.

Cependant, lorsqu'on étudie le rôle de la femme dans ce cheminement de la cité de Dieu, imbriquée dans la cité terrestre, on voit surgir

---

34. Sur la femme au moyen âge, voir : G. Platteau, *La femme dans la société*, II[e] partie. — M. Martin, *La femme à travers l'histoire*, dans *Conscience de la féminité*, p. 130-133.

35. M. de Chalendard, *La promotion de la femme à l'apostolat*, Paris, 1951.

encore l'ambiguïté de l'éternel féminin. Lorsque les femmes prennent part à la vie politique, c'est souvent pour y jouer un rôle redoutable, comme Athalie ou Jézabel. Ainsi Frédégonde et Brunehaut, et plus près de nous Catherine de Médicis, femme de roi et mère de rois, pour qui la fin justifie les moyens. Elisabeth d'Angleterre, que les descendants de ses sujets glorifient encore aujourd'hui, persécuta odieusement les catholiques. Catherine II fut l'émule de Pierre le Grand pour le meilleur et pour le pire. En France, hélas, si les reines sont effacées, les maîtresses du roi inclinaient trop souvent sa volonté dans le sens d'intérêts tout humains.

Il y a heureusement, dans l'histoire de France, pour ne parler que d'elle, d'autres figures féminines. Jeanne d'Arc, avant tout, qui met la vertu de force au service de la charité. Avant elle, Blanche de Castille, sainte Radegonde, sainte Geneviève.

Mais à faire le bilan de cette histoire deux fois millénaire, force est bien de constater que le rôle de la femme chrétienne dans la cité a été plutôt effacé. Le christianisme a libéré la femme, rappelé sa dignité et sa vocation surnaturelle, mais ne l'a-t-il pas longtemps lui aussi confinée dans son rôle d'épouse et de mère ? Les exceptions que nous avons signalées justifient la règle. Le rôle important joué hors de leur couvent par une sainte Thérèse ou une Mère Javouhey n'est qu'une conséquence indirecte de leur vocation apostolique. Il semble que la femme ne soit pas encore réellement émancipée et que, même pour la pensée chrétienne, l'homme seul soit appelé à faire l'histoire. Comme nous le montrerons, cela est heureusement inexact, et l'Eglise rattrape aujourd'hui un retard deux fois millénaire. Mais pour mieux juger de son intervention, voyons comment le problème s'est posé à l'époque contemporaine.

L'époque moderne.

A la recherche d'une théologie du travail, nous avons découvert que la chrétienté médiévale, dont la pensée était orientée vers l'éternel, ne faisait pas assez de cas du progrès de la cité terrestre. C'est à l'aube des temps modernes que la découverte de mondes nouveaux, le progrès de la science et de la technique ont posé le problème d'une civilisation du travail [36]. Le monde moderne est né sous le signe d'une philosophie du progrès. Son enthousiasme délirant lui a fait méconnaître les limites de l'homme, oublier la blessure originelle, et finalement un monde nouveau s'est construit en dehors de Dieu, conduisant l'humanité vers la catastrophe d'une nouvelle tour de Babel, détruite par le feu du ciel. Mais si le Christianisme veut reprendre en main la direction d'un monde en expansion, il lui faut réfléchir sur cette récente aventure. Ainsi

36. *Eléments pour une théologie du travail,* dans la *N.R.Th.,* 1955, p. 130-132.

en est-il du problème de l'insertion de la femme dans ce mouvement de l'histoire.

La Révolution française est dans une certaine mesure partie des salons. Il y avait eu des salons au XVII[e] siècle, lorsque La Rochefoucauld fréquentait chez Madame de Sablé ; mais dans ceux du XVIII[e] siècle, si l'on continue à faire de la littérature, on se préoccupe surtout de philosophie, de réforme politique et sociale. Fénelon, qui est un homme des temps nouveaux, fréquente le salon de Madame de Lambert ; c'est Madame de Tencin qui fait le succès de l'*Esprit des Lois* ; Mademoiselle de Lespinasse, qui prend la suite de Madame du Deffand, reçoit d'Alembert [37].

Dans l'ombre des philosophes, il y a des femmes émancipées qui se consolent d'être du sexe faible en inspirant les œuvres révolutionnaires du sexe fort. Ceux qui, comme Voltaire, se défendent le mieux contre les influences féminines, sont aussi ceux dont l'action est la moins considérable sur la révolution qui se prépare.

Ajoutons l'émancipation spectaculaire d'une Madame de Staël, puis d'une George Sand. Au XIX[e] siècle, les femmes écrivains ne font plus de la gentille littérature à la manière de Madame de Lafayette ou de Madame de Sévigné. Madame de Staël s'enthousiasme pour Bonaparte, mais lui devient bientôt suspecte ; Napoléon la considère comme une intrigante d'autant plus dangereuse qu'elle écrit et se fait lire. Même si l'influence de Madame de Staël sur les événements est minime, son nom est le symbole d'une émancipation sociale et politique de la femme. Celle-ci s'accuse encore davantage avec les femmes écrivains du XIX[e] et du XX[e] siècle. George Sand n'aimait pas les théories du socialisme, mais elle a travaillé dans le même sens, en brisant des contraintes sociales qui, en fait sinon en droit, étaient liées à l'ordre ancien qu'on voulait faire basculer.

Un fait important, qu'on n'a jamais beaucoup considéré, est celui de l'éducation des femmes. Longtemps on les avait réléguées au gynécée. Qu'avaient-elles donc à connaître d'une société où elles étaient sans influence directe ? Qu'une femme soit bonne ménagère, qu'elle ait de la religion, n'est-ce pas l'essentiel ? Les railleries de Molière contre les femmes savantes sont l'expression de la mentalité masculine du XVII[e] siècle. Mais la curiosité littéraire a été comme l'aurore de l'émancipation féminine. Fénelon est un précurseur lorsqu'il se préoccupe de l'éducation des filles ; mais jusqu'à une époque toute récente, on n'a pas cru devoir accorder à cette éducation la même attention qu'à celle des garçons [38]. On préparait à la femme une vie d'épouse et de mère.

---

37. F. Strowski, *Histoire des lettres,* dans *Histoire de la nation française* de G. Hanotaux, t. XIII, 1923, p. 209, 385, 388. — E. et J. de Goncourt, *La femme au XVII[e] siècle.* — G. Reynier, *La femme au XVII[e] siècle,* 1929. — P. H. Simon, *Eve parmi nous,* dans *La Femme et sa mission,* p. 77. — G. Platteau, *La femme dans la société,* III[e] partie.

38. Ce point mériterait toute une étude. Pour mieux défendre les droits de la

Dans les milieux bourgeois, on lui donnait quelque culture d'ordre littéraire et artistique, comme il sied à une maîtresse de maison ; mais tout ce qui concerne les sciences, le droit, la médecine était domaine réservé [39]. Or ce domaine va être conquis de haute lutte.

Cela commence par la politique. La Révolution française entend substituer la volonté populaire à celle des princes. Cependant elle est tellement prisonnière du passé qu'elle n'admet pas que les femmes aient part à la vie politique du pays. Les protestations d'un Chaumette sont caractéristiques de la mentalité générale [40]. La majorité des femmes d'ailleurs s'y résignent. Dans les pays neufs la démocratie fait place à la femme. Cependant aux Etats-Unis, c'est en 1920 seulement qu'un mouvement, commencé dès 1825, arrive à établir dans tous les Etats le vote des femmes. L'Europe, partie plus tard, arrive plus tôt en Finlande (1907), en Norvège (1913), au Danemark, en Suède et en Hollande (1915). L'histoire des Suffragettes anglaises est bien connue. Leur obstination nous faisait rire en 1910 ; elle était le signe d'une des grandes transformations de l'histoire. En France, le mouvement, commencé en 1876, fut longtemps paralysé; le vote des femmes, accordé en 1914, n'aboutit qu'en 1946 à un statut véritable [41].

Ce mouvement d'émancipation politique était lié à un courant beaucoup plus profond : l'émancipation sociale de la femme. La femme qui besognait au foyer, était alors sortie pour aller travailler dans les usines où la main d'œuvre féminine était particulièrement recherchée parce qu'elle était moins chère. Une fois de plus, l'homme asservissait la femme. Un poète anglais du XVIII[e] siècle a chanté la complainte de l'ouvrière qui travaille à domicile [42], mais le progrès du machinisme a fait d'elle au XIX[e] siècle une véritable esclave des temps modernes. Il n'est donc pas étonnant que les réformateurs socialistes et communistes se soient particulièrement préoccupés de son sort.

En France, Saint-Simon et les saint-simoniens sont des féministes passionnés. Ils sentent tout ce qu'a d'odieux le travail des femmes dans les manufactures, l'injustice des lois et des habitudes collectives où l'homme impose sa loi. Mais le remède est pire que le mal, car au lieu de prolonger les aspirations chrétiennes dans leur sens véritable, ils pensent que le plus grand obstacle à l'émancipation de la femme est la

---

femme aux mêmes études que l'homme, Gina Lombroso (*La femme dans la société actuelle*, trad. franç., Paris, 1929, p. 111-117) en appelle à l'antiquité et au moyen âge, mais les exemples qu'elle donne n'infirment nullement notre thèse générale. Cfr Elisabeth Huguenin, *Mission de la femme*, 1940, p. 86-93.

39. Léontine Zanta, *Le féminisme*, dans la *Semaine sociale de Nancy*, 1927, p. 71-72. — Gina Lombroso, *op. cit.*, p. 119.

40. Léontine Zanta, *op. cit.*, p. 67.

41. M. Deslandes, *La femme dans la cité; la femme et la vie politique*, dans *Semaine sociale de Nancy*, 1927, p. 244-246.

42. Texte dans Valensin, *Semaine sociale de Nancy*, p. 158.

conception chrétienne de la famille. L'une de leurs adeptes, Flora Tristran, se fait l'apôtre des idées nouvelles [43].

Le marxisme ne fait qu'accentuer cette idéologie. Engels retrace à sa manière l'origine de la famille et celle de la propriété [44] ; le grand socialiste allemand Bebel publie un ouvrage sur : *La Femme dans le passé, le présent et l'avenir.* Ouvrage réédité en 1911 sous le titre : *La Femme et le socialisme.*

Dans cette conception nouvelle de la société, on veut faire de la femme l'égale de l'homme ; mais la famille est sacrifiée à une idéologie collectiviste où la femme, nécessaire cependant à la propagation de la race, laisse l'Etat assurer l'éducation de l'enfant, tandis qu'elle retourne prendre son poste à l'atelier ou au bureau [45].

En face de ces idées chrétiennes devenues folles, quelle sera la réaction des penseurs chrétiens, la réaction de l'Eglise ? Il faut distinguer ici le problème politique et le problème social. Saint Paul avait affirmé l'égalité des deux sexes devant Dieu du point de vue de la destinée éternelle, mais il avait souligné d'un trait un peu fort la dépendance de la femme à l'égard de l'homme. Des penseurs chrétiens l'accentuent encore et, au début du XIX[e] siècle, un de Bonald affirme en toute assurance que l'homme est à la femme ce que la femme est à l'enfant [46]. C'est une reprise chrétienne des thèses d'Aristote et de la conception grecque de la famille et de la cité.

Le Play et son école ne vont pas jusque-là, mais ils pensent que la femme doit demeurer étrangère à la vie politique, et cette manière de voir est celle des catholiques conservateurs [47]. En 1909, un censeur trop sage fait supprimer d'un cours des « Semaines Sociales » une phrase trop favorable au vote des femmes [48]. Dans leur cours de philosophie sociale, les théologiens seront sur ce point très réservés, mais lentement l'idée fera son chemin. Le mouvement féministe gagnera du terrain chez les catholiques et, en 1927, à la « Semaine Sociale » de Nancy, M. M. Deslandres marquera des points contre son censeur de 1909. Il est d'ailleurs piquant de constater que, sur le terrain du féminisme politique, radicaux et cléricaux s'étaient trouvés d'accord [49]. Une

---

43. Marguerite Thibert, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850,* Paris, 1926. — J.-L. Puech, *Le socialisme français avant 1848. La vie et l'œuvre de Flora Tristran,* 1925.

44. Engels, *De l'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat.* Textes présentés par F. Fréville, Ed. socialistes internationales, 1938. — Id., *L'émancipation des femmes,* textes choisis.

45. Cfr S. de Lestapis, *La femme et le travail,* 1947. — S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* t. I, p. 98-99. — P. H. Simon, *Eve parmi nous,* dans *La femme et sa mission,* pp. 123, 83.

46. Cité par de Lestapis, *La femme et le travail,* 1947, p. 16.

47. A. Mascarel, *Le mouvement féministe, La réforme sociale,* 1896, t. II, p. 461, cité par de Lestapis, *op. cit.,* p. 16.

48. M. Deslandes, *La femme dans la Cité,* dans *Semaine sociale de Nancy,* 1927, p. 241.

49. Deslandes, *ibid.,* p. 255.

certaine conception de la structure familiale s'est imposée aux classes dirigeantes, fruit de l'histoire plus encore que de la nature des choses.

Cette conception doit pour une bonne part être défendue contre le collectivisme. Mais les chrétiens ne peuvent qu'applaudir aux réformes sociales, aux changements de législation qui rendent moins inhumaine la situation de la femme en usine. Seulement, ici les faits l'emportent. Tandis que l'on s'efforce de démontrer que la première place de la femme est au foyer [50], les transformations de la société, les bouleversements introduits par des guerres en chaîne amènent de plus en plus les jeunes filles, les femmes veuves ou célibataires et souvent les femmes mariées à chercher dans une occupation extérieure les ressources qui leur manquent [51]. Bien plus, ce faisant, elles n'ont pas l'impression de déchoir, mais de remplir un service social. Cela est manifeste pour des professions comme l'enseignement, les postes d'infirmière et d'assistante sociale. Mais on voit des femmes devenir médecins, pharmaciens, dentistes [52], tandis que dans la classe ouvrière elles entrent par milliers dans les bureaux ou les ateliers. Là, leur situation est souvent assez lamentable. Des enquêtes récentes nous édifient sur cette vie de « femmes en usine » [53]. Un problème se pose qu'il faudra résoudre, entre deux thèses opposées. D'un côté, le collectivisme sacrifie la famille à un Etat totalitaire et fait de la femme, nécessaire cependant à la perpétuation de la race, non plus l'aide de l'homme mais son égale, dans le meilleur et dans le pire sens du mot. Mais d'un autre côté, la thèse conservatrice prétend ramener la femme au foyer et uniquement au foyer, se résignant à regret à lui voir prendre une place dans la vie politique et économique.

Or au problème ainsi posé, l'Eglise longtemps silencieuse donne soudain des réponses très neuves. Jusque-là elle n'avait guère parlé que de la conception chrétienne de la famille, du mariage, de l'éducation, elle n'avait pas abordé le problème dans toute son ampleur. Même après la première guerre mondiale, qui avait été pour la femme l'occasion de prendre une place plus grande dans la vie économique, l'Eglise s'était tue. Or, au lendemain de la seconde guerre mondiale, acceptant le fait nouveau du vote des femmes, Pie XII invite les femmes catholiques d'Italie à participer à la vie politique et sociale du pays.

Le 11 août 1945, se réunissait à Rome le premier congrès italien sur le travail féminin, organisé par la Commission centrale des Associa-

---

50. Eve Baudoin, *La mère au travail et le retour de la femme au foyer,* 1931. — M^lle^ Paris, *Le travail de la femme et le retour de la femme au foyer,* 1943.

51. P. H. Simon, *Eve parmi nous,* dans *La femme et sa mission,* p. 86-87.

52. L. Romier, *Promotion de la femme,* 1930. Ce livre d'un économiste est une prise de conscience d'un fait social.

53. Michèle Aumont, *Femmes en usines,* 1954. Id., *Monde ouvrier méconnu,* 1956.

tions chrétiennes des travailleurs d'Italie. Il se clôtura le 15 août par une audience pontificale à laquelle assistaient près de 6.000 personnes. Devant cet auditoire, tout en insistant sur l'idée que la place de la femme est au foyer, le Pape constatant le fait du travail en usine ou au bureau, rappela qu'à travail égal on a droit à un salaire égal, mais invita aussi les ouvrières chrétiennes à comprendre la nécessité de l'action syndicale [54].

Beaucoup plus important encore fut le discours du 21 octobre 1945 [55]. Cette fois, le Pape prit les choses de très haut, rappelant que l'homme et la femme sont égaux devant Dieu. L'un et l'autre ont été créés à son image, l'un et l'autre sont destinés à une même fin surnaturelle. Il y a entre eux des différences profondes : physiques, psychologiques et morales, mais ces différences entraînent seulement une complémentarité dans tous les domaines. Le Pape met en garde contre les systèmes qui prônent l'égalité totale entre les sexes. La vocation naturelle de la femme est la maternité, mais, sans compter la possibilité de vocations plus hautes, il y a le célibat forcé, il y a aussi la nécessité même pour des mères de famille de gagner leur vie hors du foyer. Il faudra s'en accommoder et tirer parti d'une situation de fait pour rétablir l'équilibre de la société. Mais le Pape voit plus loin encore. Un fait, regrettable en lui-même, fait prendre conscience à la femme du rôle qu'elle peut et doit jouer dans la vie sociale et même politique. La femme chrétienne doit s'engager résolument dans le chemin qui s'ouvre devant elle. Elle doit concourir avec l'homme au bien de l'humanité. Dans la mesure de ses talents elle doit travailler à faire l'éducation de ses propres sœurs, redresser les idées et dissiper les confusions. A elle de trouver dans la vie sociale et politique le champ d'action spécial qui doit être le sien. Mais un tel rôle ne peut s'improviser. Une éducation sociale et politique s'impose pour la femme comme pour l'homme.

Ce discours très important a été complété en plusieurs autres occasions. En septembre 1947, se réunissait à Rome le congrès de la Fédération internationale des jeunesses féminines catholiques, qui se termina par une résolution importante sur les desiderata des jeunes filles catholiques en tant que personnes, travailleuses professionnelles, en tant que citoyennes, futures épouses et mères. A la même date se tenait le congrès de l'Union internationale des Ligues féminines catholiques. Les deux groupes furent reçus en audience le 11 septembre. Pie XII y parla de façon plus générale, rappelant que la plupart des femmes sont faites pour vivre au foyer, mais soulignant le rôle social et politique de la femme, par la médiation de déléguées élues à la base, à partir du principe que les intérêts du foyer coïncident avec ceux de la communauté humaine élargie [56].

54. Voir *Documentation Catholique* (*D.C.*), 1945, col. 673-677; *N.R.Th.*, 1946, p. 229-230.
55. *D.C.*, 1945, col. 801-809; *N.R.Th.*, 1946, p. 230-235.
56. *D.C.*, 1947, col. 1455-1462, cg. 1445-1455.

Deux ans plus tard, le 24 juillet 1949, à Saint-Pierre, Pie XII prononce l'allocution de clôture des fêtes du 40e anniversaire de l'Union des femmes d'action catholique italienne. Le monde a marché, dit-il, la femme italienne est sortie de la réserve où elle était tenue jusque-là ; elle occupe des postes jadis réservés à l'homme seul. Elle est devenue majeure, indépendante, elle est l'égale de l'homme. Aussi le Pape insiste-t-il sur certaines vérités que la femme, tout autant que l'homme, doit promouvoir ou défendre [57].

Ce discours n'ajoute guère à ceux qui précèdent, mais les faits sont mis en relief.

En 1952, le 24 avril, Pie XII reçoit les membres du XIIIe congrès de l'Union mondiale des organisations féminines catholiques. Il y souligne encore les faits, rappelle les principes, mais surtout il montre ce que peuvent faire les femmes catholiques en faveur de la Paix. Action éloignée, indirecte, d'ordre psychologique et moral, sur les citoyens et les responsables, mais, dit-il :

> Il y a aussi une action extérieure, car si en d'autres temps, l'influence de la femme se limitait au foyer et à l'entourage de la maison, à notre époque elle s'étend, que cela plaise ou non, à un domaine de plus en plus vaste de la vie sociale et publique, les Parlements, les tribunaux, le journalisme, les professions, le monde du travail. Que la femme apporte en chacun de ces secteurs son œuvre de paix. Si vraiment toutes les femmes passaient de ce sentiment inné qui leur fait détester la guerre à l'action concrète pour l'empêcher, il serait impossible que la somme de tant d'efforts n'atteigne pas son but.

Qu'on se rappelle, ajoute le Pape, ce que le Christianisme a fait pour la femme, qu'il a créé des femmes héroïques, martyres, vierges, apôtres, consolatrices, éducatrices. A mesure qu'apparaissent de nouveaux besoins sociaux, sa mission bienfaisante s'étend également et la femme chrétienne devient, autant que l'homme, comme c'est le cas aujourd'hui à bon droit, un facteur nécessaire de civilisation et de progrès [58].

Une lettre du 17 juillet 1952 à la Fédération des femmes catholiques allemandes félicite le congrès d'avoir choisi pour thème « *la femme dans l'évolution du monde* ». Il constate que l'entrée inévitable de la femme dans toutes les carrières et dans tous les domaines de la vie publique s'est accomplie sur un rythme encore plus rapide que ne s'est faite l'adaptation du mouvement catholique féminin à la situation actuelle. Mais ce sera le devoir des femmes de résister à un courant qui pousse vers une existence de masses, de défendre la personne contre tout ce qui se ligue contre elle : industrie, radio, cinéma, etc. On parle d'Europe à faire, de culture à sauver, seul le Christianisme peut réaliser ce qu'on cherche, et pour cette œuvre l'Eglise compte sur la femme comme sur l'homme [59].

---

57. *D.C.*, 1949, col. 1089-1096 ; *N.R.Th.*, 1949, p. 1089.
58. *D.C.*, 1952, col. 649-654.
59. *D.C.*, 1952, col. 1287-1290.

Un tout récent message radiophonique au Centre italien féminin (14 octobre 1956) est venu reprendre les choses de très haut. Le Pape y rappelle la dignité de la femme, elle aussi créée à l'image de Dieu, l'égalité, la différence, la complémentarité des sexes, la place normale de la femme au foyer, la nécessité d'une éducation féminine, et enfin le rôle de la femme dans la vie de la nation. Elle y apporte la douceur, le sens maternel, le sens des pauvres et des faibles qu'une organisation impitoyable risquerait d'écraser, enfin le désir profond de la paix [60]. Ainsi les grands problèmes du Pontificat de Pie XII affleurent dans une perspective nouvelle. Par la bouche du successeur de Pierre, c'est l'Eglise maternelle qui s'adresse au monde.

A ces discours pontificaux font écho des déclarations épiscopales [61] comme aussi la réflexion des mouvements d'action catholique féminine, ou de l'Union féminine d'action civique et sociale. Cette dernière organisation a pris depuis longtemps en main le soin de démêler ce qu'il y a dans le féminisme contemporain de bon et de mauvais [62]. Sans laisser de rappeler que la place de la femme est au foyer, elle tient compte des nécessités de l'heure, de l'évolution des mœurs et des institutions. De tous côtés on cherche à préciser, non plus dans l'abstrait, mais dans le détail des situations concrètes, ce que doit être le rôle de la femme dans la société. Dès 1927, les Semaines Sociales en ont été préoccupées [63], mais on attend encore que la théologie trace d'une main sûre le programme de réflexion qui inspirera une action authentiquement chrétienne.

Sans prétendre répondre à de pareilles aspirations, nous esquisserons maintenant les grandes lignes de ce programme.

Conclusions théologiques.

1. La femme n'est pas un être inférieur, mais elle est l'égale de l'homme, créée comme lui à l'image de Dieu, appelée comme lui à une destinée éternelle, et déjà membre de la famille divine par la grâce du baptême. Cette doctrine, inscrite au seuil de l'Ancien Testament, rappelée dans le Nouveau, a été sans cesse rappelée par l'Eglise au cours des siècles et très spécialement par les derniers Papes.

2. Il n'y en a pas moins entre les sexes une différence fondamentale,

60. *D.C.*, 1956, col. 1415-1423.

61. *D.C.*, 1950, col. 854-856 (Discours du Cardinal Griffin au Rallye de la Ligue féminine des femmes catholiques anglaises).

62. *D.C.*, 1948, col. 735-744 (*Congrès national d'avril 1948*; on insiste sur la politique du Logement). — *D.C.*, 1951, col. 682-684 (*Congrès de 1951*; politique internationale). — *D.C.*, 1952, col. 501-506 (participation des femmes à la gestion municipale. Cfr col. 506 une lettre de Mgr Montini qui renvoie au discours de Pie XII du 16 octobre 1945). — *D.C.*, 1953, col. 567-571 (*Congrès de 1953* : questions de législation matrimoniale).

63. *Semaine Sociale de Nancy*, 1927. Voir aussi l'un des sujets traités par la Semaine sociale d'Italie en 1954 (*D.C.*, 1954, col. 1494-1495 : les activités extra-domestiques de la femme).

non seulement au point de vue biologique, mais au point de vue psychologique et moral. Méconnaître cette différence pour donner à la femme une place identique à celle de l'homme dans la société serait une erreur et un défi au bon sens [64]. Du point de vue psychologique et moral, on a souvent étudié ces différences. Ce n'est pas sans raison qu'au lieu de parler de « l'autre sexe », comme le veut Simone de Beauvoir, le sens commun continue à parler du sexe faible. La faiblesse physique de la femme est une donnée de fait [65]; cette faiblesse, d'ailleurs, est simplement autre que celle de l'homme; l'homme, capable d'un effort physique plus considérable, est incapable de veiller longuement au chevet d'un malade [66]. Si la femme manque de constance dans bien des travaux, elle est capable d'une persévérance qui défie en d'autres domaines la puissance de l'homme. La femme est moins capable de raisonnements abstraits, elle a en revanche le sens du concret; cela, qui peut être un défaut, devient une qualité lorsqu'il s'agit du bien des personnes. En présence d'un nouveau-né, l'homme pense à son insertion dans le temporel : « qu'en ferons-nous plus tard? » La femme, et en cela elle l'emporte, pense à sa situation personnelle : « sera-t-il heureux ? » La femme est tournée vers les personnes plus que vers les choses, les structures ou les groupes [67]. La femme juge moins des idées que des personnes, par une intuition qui est souvent fausse, mais qui souvent est aussi divinatrice. L'homme juge un orateur politique sur ses idées et son programme, il se laisse prendre au charme de la voix ou du geste [68]; mais il n'est pas évident que son jugement soit toujours plus sûr. Les dictateurs modernes n'ont pas séduit uniquement l'élément féminin des peuples dont ils ont fait la ruine.

3. Un très important problème a été soulevé récemment : l'infériorité intellectuelle de la femme, dont on fait communément une donnée de nature, ne serait-elle pas seulement un produit de l'histoire [69] ? On a trop peu remarqué que jusqu'à nos jours on s'est très peu préoccupé de l'éducation des femmes. La femme reléguée au gynécée ou au foyer était d'autant plus handicapée qu'on ne la préparait qu'à ce rôle. Il en est d'elle comme des peuples dits inférieurs et qu'on a longtemps tenus à l'écart des mouvements de civilisation. Or dans le monde actuel, étudiants et étudiantes rivalisent d'ardeur au travail, et il n'est pas sûr que dans la civilisation de demain, l'égalité intellectuelle des sexes ne soit pas réalisée. Certes, il faut se garder d'un nivellement absurde. Même sur le terrain intellectuel, il y a des tâches qui sont davantage faites pour l'homme que pour la femme, et cela indépendamment d'une simple

64. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t. I, p. 72; cfr p. 29.
65. S. de Lestapis, *La femme et le travail*, p. 91-98.
66. Dr Merle, *La nature féminine*, dans *La femme et sa mission*, p. 34.
67. P. Tiberghien, *La personne de la Femme*, dans *Semaine Sociale de Clermont*, 1937, p. 323-324.
68. P. H. Simon, *Eve parmi nous*, dans *La femme et sa mission*, p. 126-127.
69. Simone de Beauvoir, *op. cit.*, t. I, p. 113, 153, etc.

constatation d'un état de fait. Quelles sont ces tâches, l'expérience le dira, plus que la théorie en chambre.

4. La femme est faite normalement pour être mère. Mais, nous l'avons rappelé plus d'une fois, cette maternité est d'ordre spirituel autant et plus que d'ordre charnel. La psychanalyse ajoutera peut-être que, plus que les filles, les garçons sont marqués par l'influence maternelle ; cela est très heureux, l'éducation venant corriger les défauts naturels à l'un et l'autre sexe. Un chef d'industrie, un officier, un homme politique que ses fonctions pourraient incliner à traiter les hommes comme des choses se rappellera davantage qu'il a affaire à des personnes, s'il a subi l'heureuse influence d'une mère.

Si la femme est faite pour être mère, on doit résister de toutes ses forces à une conception de la vie en société qui détruirait la famille. Le travail d'une femme mariée en usine est un pis aller et il faut souhaiter que dans un monde où la dot n'est plus qu'un anachronisme, on voie s'établir une authentique allocation de la mère au foyer, simple reconnaissance matérielle des services rendus à la société [70].

5. Cependant la femme ne doit pas rester confinée au foyer. Elle doit être ouverte aux besoins du milieu où elle vit, associée au travail et au rôle de son mari. Cela se traduira de façons diverses selon les situations, et la femme chrétienne le pratique depuis longtemps. Une femme d'industriel, sans aucun paternalisme, devra s'intéresser au bien des personnes employées dans une entreprise. Le mari sera toujours tenté de raisonner sur des chiffres et des choses, de juger des résultats uniquement par des données matérielles. La femme lui rappellera le bien des personnes, elle verra l'avenir des familles intéressées dans les mêmes perspectives que celui de ses propres enfants. Lorsqu'il s'agit de l'éducation de ceux-ci, elle corrigera souvent les vues partielles d'un père qui voudrait surtout faire « quelque chose » de son fils.

Munie aujourd'hui d'un bulletin de vote, la femme a son mot à dire dans la vie politique du pays. On a dit que le vote des femmes avait très peu influé sur les changements de politique. La raison en est peut-être qu'on ne les a guère consultées sur ce qui est de leur ressort. Imaginons un pays dans lequel toute déclaration de guerre serait soumise à un *referendum*. Les hommes pèseraient le pour et le contre, les avantages à retirer d'une aventure dont on supputerait les conséquences pour la force vitale du pays ; les femmes, elles, penseraient d'instinct, concrètement, à la mort de tant de jeunes gens et à la ruine de tant de familles. Un referendum féminin ferait certainement obstacle à la guerre [71].

Sans envisager ces extrêmes, il est certain que l'influence féminine serait prédominante en ce qui concerne les préoccupations de santé,

---

70. C'est là une des thèses défendues par l'Union féminine civique et sociale.
71. Voir ci-dessus, p. 935, le texte de Pie XII.

d'hygiène, l'éducation des petits enfants. Bref, tout ce qui concerne le bien des personnes. Sur le plan social et politique, le rôle de la femme ne fait donc que commencer et, dans une certaine mesure, il concerne toutes les mères.

6. Mais avant le mariage, dans le célibat volontaire ou le veuvage, la femme peut être amenée à travailler, tant pour gagner sa vie que pour être utile aux autres. Certaines professions sont même compatibles avec les tâches maternelles. C'est ici surtout qu'interviendra l'expérience pour dire ce qui convient à la femme et ne lui convient pas, tant pour son bien propre que pour celui de la société. Les changements intervenus dans l'éducation des filles commandent aussi pour une société donnée le discernement à faire. Il y a des tâches qu'il ne faut accepter que comme un pis-aller, à cause des incidences malheureuses sur la santé ou l'équilibre spirituel d'une femme. Si l'automation permet de réduire la main-d'œuvre dans les usines, aucune considération de profit ne saurait légitimer l'emploi d'une main-d'œuvre féminine dans des tâches dures ou trop périlleuses [72]. Mais il y a la contrepartie. Actuellement la monotonie de certains travaux à la chaîne est moins pénible à la femme, qui dissocie plus facilement le geste, quasi mécanique, d'une pensée qui s'évade vers d'autres horizons. Nos grands-mères pensaient à mille choses en tricotant ou filant. C'est aux femmes elles-mêmes de faire ici des enquêtes et à nous en donner les conclusions.

Dans les professions libérales, les tâches d'enseignement leur seront toujours accessibles, et même il serait souhaitable que l'enseignement des petits garçons leur soit davantage confié. Aux Etats-Unis, les écoles primaires catholiques sont aux mains de religieuses et les jeunes gens ne l'ont jamais regretté.

La femme sera toujours meilleure infirmière que l'homme, parce que, à égalité de compétence, elle apportera cette patience, ce dévouement et même cette résistance physique à la veille qui sont l'apanage de la féminité [73]. Les tâches de chirurgien, voire de dentiste sont davantage du ressort de l'homme. La carrière médicale elle-même ne devra pas être ouverte sans discernement aux femmes. Seulement il y a des spécialités où la femme retrouvera l'avantage. A égalité de compétence, une femme sera plus attentive à donner ses soins à des enfants anormaux ou attardés, à de tout petits enfants ou à des vieillards [74]. La femme est essentiellement mère, et elle sera elle-même dans la mesure où, sans être mère selon la chair, elle le restera selon l'esprit. Il y a aujourd'hui des femmes au barreau ou au tribunal. Il est souhaitable

---

72. S. de Lestapis, *La femme et le travail*, 1947; Cl. Candiani, *La femme et le monde du travail*, dans *Conscience de la féminité*, p. 165-177.
73. R. Boigelot, *L'infirmière et sa mission dans le monde moderne*, 1937.
74. Elisabeth Huguenin, *Les enfants moralement abandonnés*, 1936; Dr Merle, *La nature féminine*, dans *La femme et sa mission*, p. 47.

qu'on leur confie la défense des mineurs, qu'on les voie siéger de préférence dans les tribunaux d'enfants [75].

Faut-il souhaiter voir des femmes maires, ministres, ambassadrices? La même règle prévaudra. La femme voit le concret, le bien des personnes. Telle qu'elle est aujourd'hui, il est rare qu'elle envisage le cours des événements à longue échéance, elle philosophe peu sur l'histoire du monde, mais elle s'intéresse passionnément à l'histoire des personnes, à ce qui est capable de faire leur bonheur ou leur malheur individuel. Il serait souhaitable que la législation prévoie dans tout conseil municipal, dans tout conseil général, voire dans toute chambre de représentants, un certain nombre de postes réservés aux femmes, et qui précisément rappelleraient leur fonction essentielle, la maternité [76].

S'il fallait conclure cette brève étude, nous nous élèverions jusqu'aux rapports qui existent normalement entre l'Eglise et l'Etat. L'Eglise, moins soucieuse du bien commun temporel, du progrès de la science et de la technique, s'est toujours penchée sur le bien des personnes, non seulement en vue de leur destinée éternelle, mais en ce qui concerne leur bonheur terrestre. L'Eglise est femme, elle déteste les querelles et les guerres, elle rappelle aux hommes politiques, aux meneurs de jeu de la cité terrestre qu'il ne faut pas sacrifier trop facilement la santé ou la vie des hommes, à plus forte raison leur honneur, à la poursuite d'un bien temporel, même légitime. L'Eglise est éducatrice, elle compte sur le temps, elle pense que certains avantages d'ordre purement humain ne doivent pas imposer un rythme de vie inhumain pour l'homme moyen.

L'Eglise est femme ; dans ses écoles, elle pense moins à façonner un rouage nouveau pour la machine sociale qu'à éduquer un fils de Dieu. Cela distinguera toujours les enseignants chrétiens des autres, l'enseignement libre, mieux que tout autre, sait qu'il n'est pas d'abord au service de l'Etat, mais au service des enfants et des familles. L'Eglise est femme et elle est mère. Son idéal est Marie, dont le rôle, différent de celui des Apôtres dans l'avancement du royaume de Dieu, n'en a pas moins été très efficace. Pour bien comprendre le rôle de la femme dans la société, il faudrait d'abord réfléchir à la Royauté de Marie, mère du Christ-Roi [77].

Toulouse. Henri RONDET, S. J.

---

75. Elisabeth Huguenin, *Les tribunaux pour enfants,* 1935.

76. Suzanne Bruhl-Lehmann, *Responsabilités civiques et politiques de la femme,* dans *Conscience de la féminité,* p. 181-197. — *Doc. Cath.,* 1952, col. 501-505; 1953, col. 847-850 (témoignages de conseillères municipales et secrétaires de Mairie). — Cfr la lettre significative de Mgr Montini, *Doc. Cath.,* 1952, col. 506.

77. Un tout récent discours de S.S. Pie XII au Congrès international de l'Union mondiale des organisations féminines catholiques (29 sept. 1957) vient de rappeler encore cet idéal féminin : la vie de la Vierge Marie.

La formation sacerdotale dans les Etats de perfection

Il serait difficile, croyons-nous, d'exagérer l'importance des mesures prises récemment par le Saint-Siège pour la formation de dizaines de milliers d'aspirants au sacerdoce dans la vie religieuse et états de perfection assimilés.

La Constitution apostolique *Sedes Sapientiae* du 31 mai 1956 [1] propose, adaptés aux nécessités présentes, les principes qui doivent régir cette grande œuvre et approuve des « Statuts généraux » codifiant ce qui sera dorénavant le droit commun en la matière [2].

Ces documents présentent un grand intérêt théorique et pratique. Ils mettent nettement en évidence cette doctrine de l'Eglise, à savoir qu'il n'existe, de droit divin, qu'une cléricature et qu'un sacerdoce [3]. L'idéal sacerdotal à poursuivre, les stades de la formation cléricale, la préparation à l'apostolat sont substantiellement identiques pour le clergé séculier et le clergé régulier.

Ce que l'Eglise veut c'est un groupement compact, sous sa conduite, de tous les talents et de toutes les bonnes volontés qui répondent à l'appel de Jésus-Prêtre, quels que soient les engagements qu'ils prennent ou non quant à la pratique des conseils évangéliques. Ce qu'elle veut c'est aussi une formation aussi parfaite que possible de tous ces futurs ministres du Christ.

---

1. *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 354-365. Traduction dans la *Revue des Communautés Religieuses*, 1956, p. 133-146.

2. Le texte des Statuts n'a pas été inséré aux *A.A.S.* La S. Congrégation des Religieux en a déjà publié deux éditions, sous forme de brochure : *Constitutio Apostolica « Sedes Sapientiae » eique adnexa « Statuta Generalia » de religiosa, clericali, apostolica institutione in Statibus acquirendae perfectionis clericis impertienda,* Editio altera, emendata et indicibus aucta, Rome, 1957. Déjà ont paru les traductions italienne, allemande, anglaise; la traduction française est sous presse, ainsi que la portugaise et l'espagnole.

3. Ainsi s'exprimait S.S. Pie XII, en son discours du 8 décembre 1950 à l'occasion du Congrès général des Etats de perfection : « Il se trompe donc au sujet des vrais fondements que le Christ a mis à la base de son Eglise, celui qui pense que l'état particulier du clergé séculier, en tant que séculier, aurait été établi et sanctionné par le divin Rédempteur, tandis que l'état particulier du clergé régulier, bien qu'on doive le tenir pour bon en lui-même et approuvé, serait d'ordre accessoire et auxiliaire, puisqu'il dériverait du premier. Aussi, pour qui fixe les yeux sur l'ordre des choses établi par le Christ, ni l'une ni l'autre des deux formes particulières de clergé ne détient la prérogative de droit divin, puisque ce même droit ne met point l'une avant l'autre, ni n'exclut l'une ou l'autre. Quant à leur différence, leurs mutuels rapports, le labeur à leur confier à chacune dans l'œuvre du salut, tout cela le Christ en a laissé la détermination aux besoins des diverses époques ou, pour définir plus expressément Notre pensée, il en a confié la décision au jugement de l'Eglise » (*A.A.S.*, 1951, p. 27. — *N.R.Th.*, 1951, p. 180).

Le grand travail « de renouveau et d'adaptation de la vie religieuse » que le Saint-Siège poursuit depuis une dizaine d'années [4] nous paraît atteindre, dans la Constitution *Sedes Sapientiae* et les Statuts annexes, son expression la plus haute. L'on peut penser même que cette législation ne sera pas sans influence sur la formation de tous les clercs. Il est vraisemblable que sur certains points elle a été concertée avec la S. Congrégation des Séminaires et Universités.

L'intérêt pratique des Statuts réside dans ce fait qu'ils constituent pour les Supérieurs et éducateurs des religieux-clercs une somme très complète des devoirs que l'Eglise leur impose et des moyens qu'ils doivent mettre en œuvre pour lui préparer des apôtres parfaitement formés. Depuis le discernement des premiers germes de vocation jusqu'à l'entrée dans la carrière apostolique, et même après, toutes les obligations d'une providence éclairée et paternelle sont rappelées. La richesse d'une expérience séculaire, fondée sur le droit particulier de certains Ordres, entre dans le bien commun de tous, au moins sous forme de conseils pressants [5].

De tout cela l'on pourra mieux juger par l'analyse que nous allons faire de la Constitution *Sedes Sapientiae* et des *Statuts généraux*.

I

LA CONSTITUTION APOSTOLIQUE «SEDES SAPIENTIAE»

Après un hommage à la Vierge Marie, « Siège de la Sagesse », « Mère et Reine du sacerdoce et de l'apostolat catholique », la Constitution, dans sa première partie, indique les motifs de la réglementation nouvelle et rappelle les stades de son élaboration :

« De jour en jour, se fait plus fréquente et plus intime l'union des Etats de perfection avec la dignité sacerdotale et la charge apostolique. Jadis, en effet, les moines n'étaient généralement pas prêtres; quelques-uns, forcés pour ainsi dire à recevoir le sacerdoce pour convertir les peuples à la foi chrétienne, étaient, par le fait, presque arrachés à leur Règle propre. Plus tard, les Mendiants, tout remplis qu'ils fussent d'un admirable esprit apostolique, n'étaient pas tous, de

4. Rappelons quelques interventions majeures : La Constitution *Provida Mater* du 2 février 1947 promulguant la loi particulière du nouvel Etat de perfection que sont les Instituts séculiers (*A.A.S.*, 1947, p. 114-124. — *N.R.Th.*, 1947, p. 417-425); la Constitution *Sponsa Christi* et les Statuts généraux des Moniales du 21 novembre 1950 (*A.A.S.*, 1951, p. 5-24. — *N.R.Th.*, 1951, p. 288-301); le Congrès général des Etats de perfection (26 nov.-8 déc. 1950); le Congrès romain des Supérieures générales (11-13 sept. 1952); l'établissement dans la plupart des pays de fédérations nationales des religieux et de commissions des Supérieurs majeurs; l'organisation des Instituts supérieurs romains de science religieuse « Regina Mundi » et « Iesus Magister ».

5. Nous songeons spécialement aux encouragements donnés à un cycle de trois ans d'études philosophiques (Statuts, art. 44, § 1, 2°), à une interruption des études cléricales entre la philosophie et la théologie (art. 13), à une ultime probation vivement recommandée après l'achèvement des études (art. 51-53).

par leur Règle, destinés au sacerdoce; saint François d'Assise lui-même n'y fut pas élevé. Par contre, les Chanoines Réguliers et surtout les Clercs Réguliers, de par une vocation spéciale reçue d'en haut, recevaient et exerçaient les ordres sacrés. Ils furent imités dans la suite par de très nombreuses Congrégations et Sociétés de vie commune pareillement cléricales. Et voici que s'ajoutent à la liste quelques Instituts séculiers de clercs : en vérité, Dieu pourvoit aux nécessités de chaque époque. En outre, de nos jours, même dans les Ordres les plus anciens de l'Eglise latine, qui ne sont pas proprement laïcs (c. 488, 4°), et si l'on excepte les coadjuteurs ou convers, tous les membres sont destinés au sacerdoce, et celui-ci est absolument exigé de ceux qui assument le gouvernement.

» Ainsi, à notre époque, l'Eglise dispose-t-elle d'un grand nombre de ministres qui s'appliquent à la fois à acquérir la perfection évangélique et à exercer les fonctions sacerdotales. Cette multitude d'hommes constitue le clergé régulier, parallèle au clergé séculier ou diocésain; l'un et l'autre de ces clergés prospèrent et fleurissent dans une fraternelle émulation et un secours mutuel fécond, sous la seule et même autorité suprême du Pontife Romain, et dans le respect du pouvoir épiscopal. »

La formation de ce clergé régulier est sans doute assurée par le droit commun (notamment, en matière d'études, par les cc. 587-591), que les Constitutions et autres Ordonnances particulières des divers Instituts viennent déterminer ultérieurement. Cependant, une nouvelle législation d'ensemble a paru souhaitable, qui embrasserait tous les aspects de la formation, selon les exigences sans cesse accrues d'une préparation bien adaptée.

« Les séminaires diocésains, en tant qu'institutions publiques de l'Eglise, sont confiés aux soins diligents et à la direction constante de celle-ci, par l'intermédiaire de la S. Congrégation des Séminaires et des Universités (cfr c. 256). De la même manière et au même titre, les écoles propres aux Etats de perfection, reconnues et approuvées par l'Eglise, sont publiques et soumises à la S. Congrégation des Religieux. Pour ces diverses raisons, dès 1944, au sein de cette Congrégation, Nous avons approuvé de Notre Autorité Apostolique « l'érection et la constitution d'un Comité ou Commission spéciale d'hommes experts, qui aurait à examiner toutes les questions et affaires concernant de quelque manière l'éducation religieuse et cléricale des aspirants, novices et jeunes profès des Religions ou Sociétés de vie commune sans vœux, ainsi que leur formation aux lettres, aux sciences, au ministère [6]. »

Cette Commission a recueilli des informations auprès des divers Supérieurs Généraux. Le Congrès des Etats de perfection, tenu à Rome en 1950, qui a étudié les problèmes de la formation et de l'apostolat, a fourni de nouvelles suggestions. Ainsi les Statuts Généraux, que le Pape approuve par cette Constitution, sont-ils le fruit de plus de douze ans d'étude et de patiente mise au point.

La deuxième partie de la Constitution, qui traite des éléments de toute vocation supérieure et du respect qu'on doit avoir pour elle, nous paraît à ce point importante qu'elle doive être reproduite intégralement :

6. *S.C. des Rel.*, 24 janvier 1944. — *Enchiridion de Statibus perfectionis*, Rome, 1949, n. 381, p. 560. — *R.C.R.*, 1945, p. 27.

« Nous voulons que personne n'ignore ceci : ce fondement de toute la vie soit religieuse, soit sacerdotale et apostolique, qu'on appelle vocation divine, renferme deux éléments essentiels, l'un divin, l'autre ecclésiastique. Le premier de ces éléments, la vocation par Dieu à l'état religieux ou sacerdotal est si nécessaire que, s'il manque, on doit dire que manque aussi la base même de tout l'édifice.

» Car celui que Dieu n'appelle pas, la grâce de Dieu non plus ne le meut ni ne l'aide. D'ailleurs, si l'on peut dire en quelque façon que toute vraie vocation à n'importe quel état est divine, en ce sens que Dieu même est l'auteur principal de tous les états, de toutes les dispositions et dons naturels ou surnaturels, combien plus la vocation religieuse et sacerdotale doit-elle être dite et est-elle en effet divine! Elle revêt l'éclat d'une si haute élévation, elle est comblée de tant et de si grands bienfaits naturels et surnaturels, que ceux-ci ne peuvent descendre que du Père des lumières, de celui de qui proviennent toute grâce excellente et tout don parfait (*Jac.*, I, 17).

» Pour passer maintenant au second élément de la vocation religieuse et sacerdotale, ceux-là, d'après l'enseignement du Catéchisme romain, « sont dits appelés par Dieu qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Eglise » (P. II, chap. 7).

» Cet enseignement, loin de contredire ce que nous énoncions du caractère divin de la vocation, lui est au contraire étroitement lié. La vocation divine à l'état religieux et clérical, par laquelle l'on est destiné à mener publiquement une vie de sanctification et à exercer un ministère hiérarchisé, dans l'Eglise, société visible et hiérarchique, doit être approuvée officiellement, admise et dirigée par cette autorité même à qui Dieu a confié le gouvernement de l'Eglise.

» Ce principe doit être bien considéré par tous ceux qui s'appliquent à recueillir et à juger les vocations de ce genre. Que jamais donc, en aucune façon, ils ne forcent personne à embrasser l'état sacerdotal ou religieux (c. 971) ; qu'ils n'attirent ou n'admettent personne, qui n'offre en fait les vrais signes d'une vocation divine ; qu'ils ne poussent pas au ministère sacerdotal celui qui montre n'avoir reçu de Dieu que la vocation religieuse ; qu'ils ne restreignent ou n'entraînent pas au clergé séculier ceux qui ont reçu aussi de Dieu le don de la vocation religieuse ; enfin, qu'ils n'écartent pas de l'état sacerdotal celui qui, par des signes certains, est reconnu appelé par Dieu à cet état (c. 971).

» C'est en effet une chose évidente : en ceux qui aspirent à mener la vie sacerdotale dans l'Etat de perfection et pour qui donc sont tracées les présentes normes, doit se rencontrer tout ce qui est requis pour cette vocation multiforme, à la fois religieuse, sacerdotale et apostolique ; il faut qu'on trouve en eux tous les dons et qualités réputés nécessaires pour amener à maturité des grâces de Dieu si excellentes. »

De ce texte, l'on doit tirer deux conclusions :

a) Le terme de « vocation » ne doit pas être réservé au seul appel du Supérieur ecclésiastique, en tant qu'il faudrait le distinguer de la « vocabilité », c'est-à-dire des aptitudes et de l'intention droite du sujet. Réalité complexe, comme tout ce qui est du domaine confié par Dieu à l'Eglise, toute vocation est à la fois divine et ecclésiastique.

b) L'Eglise distingue nettement la vocation proprement religieuse de la vocation sacerdotale, les deux pouvant se réaliser d'ailleurs dans le même sujet. Il serait à la fois contraire aux dispositions de la Providence et à la pensée de l'Eglise que d'entraver d'une manière ou l'autre la liberté d'un choix, fondé sur des aptitudes suffisantes [7].

7. Dans l'allocution du 8 déc. 1950 aux participants du Congrès général des

La troisième partie rappelle aux éducateurs de religieux prêtres la nécessité et la complexité de leur tâche. Celle-ci demande d'eux beaucoup de discernement, de sérieux, de sagesse et en même temps d'audace dans l'adaptation aux nécessités présentes, de vigilance et de constance à poursuivre les multiples objectifs d'une formation intégrale.

« Dans l'accomplissement de cette charge très importante, les éducateurs prendront pour première règle celle-là même que le Seigneur a énoncée dans son Evangile, lorsqu'il a dit : « C'est moi le Bon Pasteur; le Bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis. C'est moi le Bon Pasteur; je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent » (*Joh.*, X, 11-12, 14). La même pensée est exprimée par saint Bernard en ces termes : « Apprenez qu'il vous faut devenir, pour vos subordonnés, des mères, et non des maîtres; cherchez plus à être aimés que craints » [8]. »

Tous les facteurs surnaturels et naturels doivent être mis en œuvre pour former de manière progessive et complète ces futurs apôtres. La Constitution *Sedes Sapientiae* insiste à la fois sur l'importance d'une parfaite formation humaine et sur la valeur primordiale de la sanctification personnelle du religieux clerc :

« Une fois sauvegardée cette hiérarchie des méthodes et des activités, qu'on ne néglige absolument rien de ce qui peut servir de quelque manière à perfectionner le corps et l'âme, à cultiver toutes les vertus naturelles, à former virilement un humanisme intégral (cfr *Phil.*, IV, 8). Ainsi, par la suite, la formation surnaturelle, religieuse et sacerdotale, s'appuiera-t-elle sur ce fondement très solide de la probité naturelle et de l'humanisme affiné; tant il est vrai que la route vers le Christ s'ouvre aux hommes d'autant plus large et plus sûre que, dans la personne du prêtre, leur apparaissent plus évidents « la bonté et l'amour pour les hommes de Dieu notre Sauveur » (*Tit.*, III, 4). Par ailleurs, quelque estime qu'on doive avoir pour la formation humaine et naturelle du religieux clerc, une chose reste indubitable : la première place — dans tout le cycle de la formation — revient à la sanctification surnaturelle de l'âme. Déjà à tout chrétien s'applique la monition de l'Apôtre : « Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification » (*I Thess.*, IV, 3); à fortiori, cette consigne lie-t-elle le religieux clerc : non seulement il est prêtre, mais il a fait profession pratique de tendre à la perfection évangélique; bien plus, de par sa charge, il est devenu tellement l'instrument de la sanctification des autres que le salut des âmes et l'extension du règne de Dieu ne dépendent pas peu de sa propre sainteté. »

Puis, s'adressant aux membres eux-mêmes des Etats de perfection, la Constitution les met en présence des graves responsabilités qu'ils ont assumées :

« Que tous les membres des Etats de perfection s'en souviennent donc, qu'ils se le rappellent fréquemment devant Dieu : pour remplir le devoir de leur profession, il ne leur suffit pas d'éviter les péchés graves, ou même, avec l'aide de Dieu, les péchés véniels; ce n'est pas assez d'observer matériellement les

---

Etats de perfection, le Souverain Pontife avait déjà rappelé cette doctrine (*A.A.S.*, 1951, p. 2 et seq. — *N.R.Th.*, 1951, p. 179 et suiv.).

8. *In Cantica*, Sermo 23, *P.L.*, CLXXXIII, 885 B.

ordres de leurs supérieurs, les vœux ou obligations qui les lient en conscience, leurs constitutions propres, selon lesquelles, d'après la directive canonique « tous et chacun des religieux, supérieurs autant qu'inférieurs... doivent régler leur vie et ainsi tendre à la perfection de leur état » (c. 593). Il faut, en effet, qu'ils accomplissent tout cela de toute leur âme et d'un ardent amour; non pas seulement parce qu'il le faut bien, mais en conscience (*Rom.*, XIII, 5). Aussi bien, pour atteindre aux sommets de la sainteté et pouvoir s'offrir à tous comme des sources vives de charité chrétienne, doivent-ils brûler eux-mêmes d'une charité très ardente pour Dieu et le prochain, être ornés de toute vertu. »

La quatrième partie est consacrée aux Normes Générales (les Statuts les préciseront ultérieurement) de la formation intellectuelle et pastorale.

Et tout d'abord, au triple chef de leur vie religieuse, sacerdotale et apostolique, les membres des Etats de perfection doivent acquérir une science aussi complète que possible.

« Les religieux ont pour devoir principal, cherchant uniquement Dieu et s'attachant à Lui, de contempler les réalités divines et de les livrer aux autres; ils se souviendront dès lors qu'ils ne peuvent en aucune façon s'acquitter correctement et avec fruit de cette très sainte mission, ni arriver à une haute union avec le Christ, s'ils sont dépourvus de cette abondante et profonde connaissance de Dieu et de ses mystères — connaissance toujours perfectible — qui se tire des sciences sacrées [9].

» Par la dignité sacerdotale, d'autre part, celui qui en est orné est constitué ambassadeur du Seigneur de toutes sciences; on le nomme à titre particulier sel de la terre et lumière du monde (*Mt.*, V, 13-14). Cette dignité exige donc une formation très complète et solide, au premier chef en ce qui regarde les sciences ecclésiastiques; une doctrine qui puisse nourrir et soutenir la vie spirituelle du prêtre, le préserver en même temps de toute erreur ou nouveauté aberrante, qui puisse, de plus, en faire le fidèle dispensateur des mystères de Dieu (*I Cor.*, IV, 1-2), le parfait homme de Dieu, équipé pour toute action salutaire (*II Tim.*, III, 17).

» Enfin, c'est le ministère apostolique que les membres des Etats de perfection, chacun selon leur vocation, exercent dans l'Eglise, par leurs sermons au peuple, par l'éducation chrétienne de l'enfance et de la jeunesse, par l'administration des sacrements et surtout de la pénitence, par les missions en terre infidèle, par la direction spirituelle des âmes, enfin par le contact avec la masse dans la vie quotidienne : mais ce ministère ne pourra produire des fruits abondants et durables si les religieux prêtres ne possèdent pas à fond la doctrine sacrée et ne cessent de l'assimiler par une étude constante. »

Au point de départ, les études moyennes, littéraires et scientifiques, ne devront le céder en rien à celles des jeunes laïques au même stade.

« En philosophie et théologie — disciplines que devront enseigner seuls des maîtres capables et choisis avec soin — qu'on observe scrupuleusement tout ce qui a été prescrit par les saints canons, par Nos prédécesseurs et par Nous-même : surtout le respect et la fidélité totale qu'il faut toujours professer soi-même, et inspirer aux élèves envers le magistère ecclésiastique; la prudence et

9. Pie XI, Lettre ap. *Unigenitus Dei Filius*, 19 mars 1924. — *Enchiridion*, n. 348, p. 403-404. — *R.C.R.*, 1925, p. 7.

la précaution qu'il faut toujours associer avec une étude très soignée — et d'ailleurs hautement recommandable — des nouvelles questions qui surgissent au cours du temps; l'adhésion fidèle à la méthode, à la doctrine, aux principes du Docteur Angélique, qu'il faut suivre intégralement dans la formation philosophique et théologique des élèves [10].

» Prenant l'Aquinate pour chef et maître, qu'on enseigne la théologie selon une méthode à la fois positive et scolastique. Dans la lumière du magistère authentique, qu'on scrute avec très grand soin les sources de la Révélation, employant les moyens appropriés; que les trésors de vérité qu'on y puise soient exposés clairement et prouvés efficacement. Puisqu'en effet le dépôt révélé a été confié pour une interprétation authentique au seul magistère de l'Eglise, ce n'est point par la raison purement humaine et le jugement personnel, mais selon le sens et l'esprit de l'Eglise même, qu'il faut l'exposer avec la plus grande fidélité. Que les professeurs de philosophie chrétienne et de théologie le sachent donc : ils remplissent leur fonction, non de leur propre autorité, ni en leur propre nom, mais seulement au nom et par l'autorité du magistère suprême; donc aussi sous la surveillance et la direction de ce magistère dont ils ont reçu cette mission canonique. En conséquence, une fois sauve la juste liberté d'opinion sur les points qui sont encore en discussion, « ils doivent bien se rappeler que le pouvoir d'enseigner ne leur a pas été donné pour transmettre à leurs élèves leurs propres opinions, mais pour leur communiquer les enseignements de l'Eglise les plus approuvés [11]. »

Ce qui importe hautement c'est que les études sacrées supérieures marquent profondément l'âme de ceux qui s'y appliquent. Cette formation vraiment personnelle, étroitement unie à la prière et à la contemplation, attentive aux découvertes actuelles, aux erreurs modernes, assurera un apostolat fécond.

Toutefois, la Constitution *Sedes Sapientiae* estime qu'une préparation apostolique particulière doit compléter la formation religieuse et cléricale.

« Pour remplir le devoir très grave qui Nous incombe, Nous devons ajouter ici qu'outre la sainteté et la science convenables, une préparation pastorale très soignée et en tous points parfaite est absolument exigée du prêtre pour qu'il s'acquitte bien de son ministère apostolique. Cette préparation doit engendrer et former en lui une véritable habileté et dextérité dans l'accomplissement exact des multiples tâches de l'apostolat chrétien.

» L'exercice de chaque art est précédé régulièrement d'une préparation théorique, technique, pratique, confirmée par un long apprentissage. Qui niera que « l'art des arts », comme on l'appelle à bon droit, ne requière préalablement une formation encore beaucoup plus soignée et plus haute?

» Cette formation pastorale des sujets est à commencer dès le début des études, à perfectionner graduellement par la suite, à achever enfin, après la théologie, par un apprentissage spécial, selon la fin de chaque institut religieux; son but est d'abord que les futurs ministres et apôtres du Christ, le prenant pour modèle, soient solidement et à fond imprégnés de l'esprit et des vertus apostoliques et exercés en celles-ci : un désir ardent et très pur du progrès de la gloire

10. Pie XII, Enc. *Humani generis*, 12 août 1950, *A.A.S.*, 1950, p. 573, 577-578; c. 1366.

11. S. Pie X, Mot. pr. *Doctoris Angelici*, 29 juin 1914, *A.A.S.*, 1914, p. 338. — *Enchiridion*, n. 284, p. 336.

de Dieu; un amour actif et brûlant envers l'Eglise, ses droits à protéger, sa doctrine à garder et à promouvoir; un zèle enflammé du salut des âmes; une prudence surnaturelle de parole et d'action jointe à une simplicité évangélique; une humble abnégation de soi et une soumission très docile aux supérieurs; une confiance très ferme en Dieu et une conscience aiguë du devoir; des initiatives viriles dans les œuvres et la constance à poursuivre ce qui a été entrepris; une diligence soigneuse à remplir ses fonctions; la magnanimité à faire ou endurer de très grandes choses; enfin, cette amabilité, cette bonté chrétienne qui attire tout le monde.

» Dans cette éducation pastorale, il faut encore viser un autre but : selon le degré et le progrès de leurs études, que les élèves soient instruits de toutes ces disciplines qui peuvent, en toute manière, contribuer à former intégralement le « bon soldat du Christ Jésus » (*II Tim.*, II, 3) et à l'équiper des armes apostoliques appropriées. Donc, outre l'orientation opportune de la philosophie et de la théologie vers l'action pastorale, il est absolument nécessaire qu'aux futurs pasteurs du troupeau du Seigneur, par des maîtres qualifiés et selon les normes données par le Saint-Siège, l'on procure des connaissances psychologiques, pédagogiques, didactiques, catéchétiques, sociales, pastorales et autres analogues, en harmonie avec le progrès moderne de ces disciplines; pareilles connaissances les rendront adaptés et préparés aux multiples nécessités de l'apostolat moderne.

» Cette instruction et formation théorique à l'apostolat, pour s'affermir par l'usage et l'expérience, devra s'accompagner d'exercices pratiques sagement gradués et prudemment réglés. Nous voulons qu'ensuite, après le sacerdoce, ces exercices se fassent et se perfectionnent au cours d'une période spéciale d'entraînement, que des hommes très qualifiés dirigeront de leurs leçons, de leurs conseils, de leur exemple. Sans jamais interrompre les études sacrées, cette formation pratique devra être constamment renforcée. »

La Constitution s'achève par l'approbation de Statuts généraux qui, sous la direction de la S. Congrégation des Religieux qui les a élaborés, mettront en pratique les principes qu'elle a posés pour la formation spirituelle, cléricale et apostolique des membres des Etats de Perfection.

II

LES STATUTS GENERAUX

Un décret du 7 juillet 1956 de la S. Congrégation des Religieux [12] a mis à exécution la Constitution *Sedes Sapientiae* et les Statuts généraux annexes :

Voici les dispositions de ce décret :

I. La Constitution apostolique *Sedes Sapientiae* et les *Statuts généraux* annexes entrent en vigueur, selon la prescription du can. 9 du Code de droit canonique, trois mois après la publication de la Constitution dans le fascicule des *Acta Apostolicae Sedis* daté du 31 mai 1956, donc le 31 août 1956.

II. Les *Statuts généraux* doivent être appliqués aux membres clercs des Etats de perfection, auxquels ils sont destinés, dès le moment où ils obligent, en tant qu'ils contiennent des règles et des normes qui concernent ces clercs.

12. Pas plus que les Statuts généraux ce décret n'a paru aux *A.A.S.*

III. En tant que les *Statuts généraux* concernent les Collèges ou les maisons de formation, le cours de la formation sous ses divers aspects, ses différents cycles ou degrés, ils devront être introduits dès l'année académique 1956-1957 dans les endroits où l'année scolaire ou de formation a coutume de commencer avec les trois derniers mois de l'année solaire.

IV. Si cependant au jugement des Supérieurs Généraux il se trouve dans les *Statuts généraux* des dispositions qui ne paraissent pouvoir prudemment être mises en vigueur dès le début de l'année scolaire, les Supérieurs donneront des directives pour assurer au plus tôt la pleine exécution d'une législation aussi sage et importante. S'il restait quelque doute ou s'il existait une cause raisonnable de bref sursis, il faudra en référer à la Sacrée Congrégation.

Nonobstant toutes dispositions contraires.

Les Statuts généraux sont divisés en trois Parties, groupant au total onze Titres, et cinquante et un Articles.

Une description sommaire des Parties et des Titres permettra de se rendre compte du caractère nettement organique de cette législation d'ensemble.

La première Partie (Titres I-III) pose les principes : la formation intégrale et progressive (art. 1-4) ; les diverses étapes du cycle de la formation religieuse (art. 5-9), cléricale (art. 10-13), apostolique (art. 14) sont rappelées et décrites ; la portée exacte de la législation actuelle est déterminée (art. 15-20).

La deuxième Partie (Titres IV-VI) est consacrée aux éléments communs à l'œuvre de la formation en ses différents cycles : maisons (art. 21-23), Supérieurs, maîtres et autres collaborateurs (art. 24-30), choix des sujets et admission aux divers stades (art. 31-34).

La troisième Partie (Titres VII-XI) décrit de façon détaillée ce que doivent être les étapes successives de la formation religieuse (art. 35-40), cléricale (art. 41-46), apostolique (art. 47-50) et leur parachèvement dans une ultime probation (art. 51-53).

Relevons quelques-unes des prescriptions les plus caractéristiques des Statuts.

Portée de la législation nouvelle. Les art. 15-20 déterminent de façon précise l'obligation juridique des normes nouvelles. Elles constituent le droit commun régissant dorénavant la formation au sacerdoce dans les Etats de perfection.

Cette législation nouvelle conserve généralement (c. 6), mais en le perfectionnant et l'adaptant aux nécessités actuelles, le droit jusqu'ici en vigueur (spécialement les cc. 587-591 sur l'organisation des études dans les religions cléricales). Les normes habituelles d'interprétation d'une nouvelle législation (c. 6, nn. 2 et 6 ; cc. 22 et 489), la manière de suppléer à ses lacunes (c. 20) sont d'application dans le cas présent. A ce point de vue, il est intéressant de remarquer que, pour un grand

nombre d'articles, les sources, parfois fort abondantes, sont indiquées en note [13].

Les Statuts généraux obligent toutes les formes cléricales d'Etats de perfection : Ordres et Congrégations religieuses (c. 488, 1°), Sociétés de vie commune (c. 673), les Instituts séculiers. L'assimilation de ces derniers mérite d'être relevée. Elle demandera sans doute parfois des applications spéciales (nous songeons entre autres à l'année supplémentaire de pastorale après le cycle de théologie), puisque les membres des Instituts séculiers de clercs reçoivent souvent leur formation dans les séminaires diocésains.

Au cas où certains membres d'un Etat laïc de perfection devraient accéder au sacerdoce (ainsi en va-t-il dans telle Congrégation de Frères), il faudrait les former d'après les Statuts généraux.

Ceux-ci d'ailleurs fourniront des directives opportunes pour la formation religieuse et apostolique, au sens plus large du mot, de *tous* les membres, même laïques, des divers Etats de perfection.

Comme c'est à la S. Congrégation des Religieux qu'a été confiée aussi depuis 1947 l'approbation et l'organisation des Instituts séculiers, il était normal que la Constitution *Sedes Sapientiae* et les Statuts lui reconnaissent le droit de prendre toutes mesures opportunes pour l'application des normes nouvelles.

Mais il est trop clair que dans la grande variété des fins spéciales et des formes propres des Etats de perfection une réglementation particulière plus adaptée à chacun s'impose. Ce sera l'objet du Règlement d'études *(Ratio Studiorum)* que le Supérieur général, aidé à cet effet par une Commission spéciale pour la formation, aura à présenter à l'approbation du Saint-Siège.

Les Maisons de formation. Ce Titre (art. 21-23) comporte certaines prescriptions qui méritent d'être signalées. Tout d'abord l'usage nouveau des termes de « Petits séminaires religieux » ou de « Grands séminaires religieux » pour désigner respectivement les Ecoles apostoliques ou les Maisons d'études cléricales des religieux. Nous apprenons, par la note 17, que la Commission cardinalice en date du 14 novembre 1955 a reconnu la légitimité de l'emploi de ces termes de Petit et Grand Séminaires pour désigner les scolasticats religieux, du moment qu'un adjectif soit ajouté à l'appellation, afin de distinguer nettement ces établissements des Séminaires diocésains.

Les Statuts font remarquer que, surtout dans les Instituts à gouvernement central, il ne faut pas multiplier, sans motif raisonnable, les maisons de formation afin d'éviter toute dispersion des forces.

---

13. On sait qu'en 1949 la S. Congrégation des Religieux a publié un *Enchiridion de Statibus perfectionis* (Rome, Officium Libri catholici) réunissant de très nombreux documents ecclésiastiques sur la formation des religieux. Les renvois à cette Collection sont fréquents dans l'indication des sources.

C'est uniquement l'autorité supérieure, même dans les Congrégations monastiques ou canoniales, qui pourra procéder à l'érection légitime de ces maisons. Il y aura lieu d'examiner si une meilleure formation des sujets, « règle suprême en la matière », ne serait pas plus sûrement obtenue par l'érection de maisons communes.

Avant d'ouvrir une Maison de formation il faut « avoir déjà prêts des Supérieurs et des Maîtres doués des qualités et de la compétence nécessaires et un nombre suffisant d'élèves ». Au cas où l'on ne pourrait réaliser les conditions requises pour une solide formation, il faut, selon le c. 587, § 3, envoyer les étudiants dans un autre établissement religieux ou ecclésiastique du même genre.

Préfet ou Maître spirituel des étudiants. Dans le Titre V (art. 24-31), qui traite des Supérieurs, des Maîtres spirituels et des Professeurs, l'attention sera spécialement retenue par la longue description de la charge confiée au Préfet ou Maître spirituel des étudiants (c. 588, §§ 1 et 2). Il se présente comme un continuateur nécessaire de l'œuvre commencée par le Maître des novices, son rôle dépassant d'ailleurs le plan uniquement moral et embrassant le domaine de la formation cléricale et apostolique et même, pour bien faire, le gouvernement immédiat des étudiants, exercé cependant sous le contrôle des Supérieurs compétents. Si la charge est prévue par le droit particulier dans toute cette ampleur, il faudra, pour le for purement interne, faire aider le Préfet des étudiants par des confesseurs et même par un autre directeur spirituel, au sens plus restreint du mot. Appelé à se prononcer pour l'admission des étudiants aux Ordres, le Préfet spirituel ne peut être leur confesseur ordinaire.

D'autre part, les Statuts (art. 28, § 3) recommandent vivement aux novices et aux étudiants une très large *ouverture de conscience* à l'égard de tous ceux qui doivent les former :

> Afin que les novices et les clercs aux études puissent plus aisément et plus sûrement apprendre de leurs Supérieurs et de leurs Maîtres ou Préfets, la voie ardue de la perfection, qu'ils embrassent en raison de leur état (cc. 487, 488 1°), et dans laquelle ils doivent marcher sans cesse (cc. 593, 124), le plus ardent désir de l'Eglise est de les voir ouvrir leur âme avec confiance, non seulement aux Supérieurs proprement dits, selon le droit (c. 530, § 1) et leurs constitutions, mais en particulier à leurs Maîtres et Préfets spirituels. Ils ne se contenteront pas des colloques organisés peut-être périodiquement dans le but de leur faire acquérir et appliquer la formation commune religieuse, cléricale et apostolique; mais ils recourront à la direction personnelle religieuse (cc. 565, § 1; 588, § 1) et spirituelle. Il convient de plus qu'ils aillent aussi leur exposer avec une confiance filiale, librement et spontanément, selon l'esprit du droit (c. 530, § 2), leurs doutes et leurs anxiétés de conscience [14].

14. S.C. des Ev. et Rég., Décr. *Quemadmodum,* 17 déc. 1890, introd. et n. 3 (*Enchiridion,* n. 227, p. 214); Léon XIII, Lettre ap. *Testem benevolentiae,* 22 janv. 1899 (*A.S.S.*, 31 (1899), 474-475); Pie XI, Décr. holographe du 29 juin 1923 sur le compte de conscience dans la Compagnie de Jésus; *Regula S. Benedicti,* c. IV, 50-51; VII, 44; XLVI, 5-6.

On ne peut s'empêcher de noter une certaine difficulté de concilier ce § 3 avec l'exigence, que nous indiquions à l'instant, du § 2, n. 9 quant à la désignation d'un directeur spirituel au sens plus strict du mot. La figure juridique du Préfet spirituel est assez complexe : droit particulier et coutumes préciseront ses attributions. Il est clair en tout cas que sa charge réclame de lui de multiples qualités.

Admission des sujets. Le Titre VI (art. 31-34) rappelle les principes généraux de prudence qui doivent présider au choix initial et aux degrés divers d'incorporation des candidats à la vie sacerdotale dans les Etats de perfection.

L'art. 27, § 2 distingue opportunément entre la vocation *spécifique*, c.-à-d. pour un Institut déterminé, requise pour l'admission au noviciat, et les premiers germes de vocation — nécessairement *générique* — qui suffisent pour l'entrée dans les Ecoles apostoliques ou Institutions similaires.

L'Oeuvre pontificale des Vocations religieuses, récemment constituée [15], a suggéré les moyens opportuns de favoriser le recrutement. En cette matière, il faut, d'une part, éviter tout ce qui siérait moins à un Etat de perfection et pourrait diminuer la liberté des candidats (cc. 542, 1° ; 572, § 1, 4° ; 2352). Mais d'autre part, personne ne peut détourner de la vie religieuse ceux qui y sont aptes.

Ce que le droit recommande pour l'accroissement des vocations cléricales (cc. 971, 1353) doit s'appliquer, par la nature même des choses, aux formes cléricales des Etats de perfection.

Les Statuts demandent (art. 33) un examen très sérieux des signes de vocation, des qualités morales et intellectuelles des candidats. L'on enquêtera en outre sur leur aptitude physique et psychique, en recourant aussi au jugement d'un médecin sur leur passé, même au point de vue des tares héréditaires, surtout mentales.

A tous les stades d'admission, surtout aux moments principaux de la profession perpétuelle et de l'accession aux Ordres sacrés, l'on devra arriver à une certitude morale d'idonéité.

Qu'il s'agisse de dispenses concernant le temps de noviciat, l'âge pour les ordinations, la fréquentation des classes et les examens, les Supérieurs ne devront en solliciter que pour des raisons vraiment graves et dans des cas individuels.

La formation religieuse. Le Titre VII (art. 35-40) qui traite principalement, en rappelant et précisant les prescriptions du Code (cc. 555-577), du noviciat et des diverses professions, débute par une intéressante description de ce que peuvent et doivent être les *Ecoles Apostoliques*.

15. Motu proprio *Cum Supremae* du 11 févr. 1955; *A.A.S.*, 1955, p. 293-301. *Revue des Communautés religieuses*, 1955, p. 105-108.

Destinées à un Institut particulier ou bien ouvertes à tout aspirant à la vie religieuse cléricale, les Ecoles Apostoliques sont des collèges où l'on pose surtout les fondements d'une vie morale, sociale et chrétienne solide. Il ne faut pas leur donner l'allure de noviciats, ni de pensionnats dont les élèves ne rentreraient jamais en famille. Dès ce stade, et la chose sera rappelée à diverses reprises, les éducateurs doivent inculquer à leurs élèves le souci des lois de l'hygiène, de la politesse et leur apprendre à traiter avec le prochain.

Même après l'émission des vœux perpétuels, la formation religieuse des futurs clercs doit se poursuivre tout au long des études. L'art. 40 entre dans des détails concrets sur ce que doit être cette éducation à la fois cléricale et religieuse : estime et culture de la vie intérieure et des vertus sacerdotales, sens de la liturgie, respect pour la hiérarchie — une journée sera célébrée chaque année en l'honneur du Souverain Pontife —, fraternel respect et dévouement pour *tous* les clercs.

Les jeunes religieux comprendront que leur obligation de tendre à la perfection comporte l'obligation de s'appliquer avec soin aux études. Tout ce qui nuirait à celles-ci devrait être fermement écarté « comme la lecture immodérée des revues, les auditions radiophoniques trop nombreuses et laissées à leur guise, une aide indiscrète apportée aux paroisses pendant le carême ou les missions ».

Généralités sur la formation cléricale. Le Titre VIII énonce en deux articles importants (art. 41 et 42) des principes généraux sur la formation cléricale.

Et tout d'abord est affirmé le *caractère public* des études faites dans les maisons religieuses, à l'instar de celles accomplies dans les Séminaires diocésains. La cléricature, en effet, est chose de caractère essentiellement public et non privé dans l'Eglise. Dès lors que des scolasticats de tout degré sont légitimement érigés dans les Religions, Sociétés de vie commune, Instituts séculiers, le Saint-Siège leur reconnaît un caractère public. Et tout comme la formation des religieux pourrait se faire éventuellement dans un séminaire épiscopal (c. 587, § 3), ainsi la formation des clercs diocésains peut, avec la même efficacité juridique, s'accomplir dans les maisons d'études des religieux.

Les Statuts fixent de façon précise le temps de scolarité. L'année académique comportera au moins neuf mois entiers. Selon qu'il s'agit du cycle supérieur (philosophie et théologie) ou du cycle inférieur (moyen-classique), il faut 180 ou 200 jours environ de classes, dont au moins 150 ou 170 à horaire plein.

Dans les cycles de philosophie et de théologie, une ou des interruptions, même non coupables, des études et des classes, atteignant un total de trois mois rend nulle l'année scolaire. Si l'interruption est de plus d'un mois, il faudra y suppléer par des cours particuliers sous la conduite du Professeur.

Les vacances doivent être organisées de manière à refaire les forces des étudiants dans un milieu religieux bien adapté. Des travaux ou études privés, p. ex. celle des langues étrangères, occuperont le temps non employé à une détente opportune. La coutume est réprouvée de permettre aux étudiants de passer les vacances en dehors d'une maison religieuse à vie commune. Que si, exceptionnellement, la chose est concédée, à l'occasion d'excursions, p. ex., les Supérieurs veilleront avec diligence au maintien de la discipline religieuse.

Etudes classiques, philosophiques, théologiques. Le Titre IX (art. 43-46) décrit le programme et la méthode à suivre dans les divers cycles d'études cléricales.

Au stade *moyen-classique* il faut donner, pendant quatre ou cinq ans au moins avant l'entrée au noviciat (avec obligation de suppléer par après, avant la philosophie, s'il y a lieu) une solide formation littéraire et scientifique analogue à celle des collégiens du même âge. Les Statuts (art. 43, § 3, 2) insistent vivement sur l'enseignement du latin préparant cette connaissance de la littérature latine antique classique et chrétienne, qui est indispensable à l'étude des sources de la révélation. Pareillement, l'on demande une connaissance de la langue grecque rendant possible la lecture de l'Ecriture Sainte et des Pères.

Les études *de philosophie* et disciplines annexes doivent soumettre l'esprit à une discipline sévère et le préparer à la théologie et à la réfutation des erreurs modernes. Ces études seront poursuivies au moins pendant deux ans, selon la doctrine de saint Thomas (sans omettre d'autres Maîtres approuvés). On emploiera la méthode scolastique et la langue latine à moins qu'un motif pédagogique n'appelle de brèves explications en langue vulgaire.

Outre les examens annuels, les étudiants présenteront — et en cas d'échec recommenceront — un examen final témoignant de leur maturité philosophique.

C'est à ce moment que peut se placer, dans les études cléricales, une *interruption* [16] qui permettrait de mieux se rendre compte des aptitudes des jeunes religieux à leur apostolat futur ou leur donnerait la possibilité de prendre des grades en sciences profanes. Sauf motif grave, cette interruption ne peut dépasser trois ans.

Les études de *théologie* comporteront au moins quatre ans. Elles doivent permettre aux étudiants de puiser abondamment aux sources de la Révélation une doctrine qu'ils soient capables d'exposer et de défendre dans les milieux les plus divers. Méthode et examens seront analogues à ce qui a été dit pour la philosophie.

L'article 46 envisage la possibilité ou même la nécessité d'*études spéciales* après la théologie, qu'il s'agisse d'une préparation à l'apostolat

16. Cfr ci-dessus, p. 942, n. 5.

particulier de l'Institut (p. ex. les Missions), ou de l'acquisition des grades nécessaires pour l'enseignement des sciences ecclésiastiques, ou enfin d'une carrière proprement scientifique.

Les Maisons d'études des religieux pourraient aussi utilement devenir, moyennant les conditions requises, des facultés ecclésiastiques.

La formation apostolique. C'est une des caractéristiques de la législation nouvelle que d'insister sur la nécessité d'une formation spéciale à l'apostolat et de rapprocher constamment celle-ci de la formation religieuse et cléricale. Le Titre X (art. 47-50) contient à ce point de vue une innovation très notable. Après le cycle théologique, les jeunes prêtres passeront un an au moins à des études doctrinales de pastorale (100 jours pleins de classes sont exigés, cfr art. 42, § 2, 2) et à l'exercice modéré de l'apostolat, sous la conduite de maîtres expérimentés. Sauf intervention de la S. Congrégation dans des cas spéciaux et graves, les Supérieurs majeurs ne peuvent dispenser de cette année nouvelle de formation que les religieux destinés aux études ecclésiastiques supérieures, à condition qu'ils reçoivent par ailleurs un complément de préparation à l'apostolat.

La nécessité pour les prêtres d'une formation systématique à l'apostolat avait déjà fait l'objet d'un Motu proprio de S. S. Pie XII du 3 avril 1949 pour le clergé de Rome [17]. Le Pape y était revenu dans l'exhortation *Menti Nostrae* du 23 septembre 1950 [18]. On vient d'apprendre [19] que les efforts conjoints des SS. Congrégations du Concile, des Religieux, des Séminaires et Universités et du Vicariat de Rome ont abouti à la fondation d'un *Institut pontifical de Pastorale.* Son but est de préparer des professeurs de pastorale pour les instituts ecclésiastiques et de former le clergé séculier et régulier à ce ministère, notamment pour les tâches plus spécialisées. La création de ce nouveau centre de formation sacerdotale illustre ce que nous disions au début de cet article sur la possibilité d'une utile influence réciproque des mesures prises par le Saint-Siège pour la formation du clergé tant séculier que régulier.

Les prescriptions des cc. 590 et 591 concernent les examens à subir pendant cinq ans après la fin des études et les conférences au moins mensuelles de cas de conscience sont inculquées à nouveau. Des suggestions opportunes sont proposées pour en augmenter l'efficacité. L'obligation de ces deux canons du droit des Religieux est explicitement étendue aux Sociétés de vie commune et aux Instituts séculiers.

L'ultime achèvement de la formation. C'est également une nouveauté importante que celle dont il est question au Titre XI (art. 51-53). Sous

17. *A.A.S.*, 1949, p. 165. — *N.R.Th.*, 1949, p. 644.
18. *A.A.S.*, 1950, p. 657 seq. — *N. R. Th.*, 1951, p. 82.
19. *L'Osservatore Romano*, 11 sept. 1957.

le nom de troisième an, de second noviciat, divers Ordres et Congrégations imposent à leurs jeunes prêtres, vers l'âge de trente ans et après quelques expériences du ministère, un temps plus ou moins long de recueillement et d'approfondissement de l'esprit propre de leur Institut, avant de les appliquer définitivement à l'apostolat. Les Statuts (art. 51, § 1) louent vivement cette institution ; ils confirment le droit particulier en la matière, encouragent l'établissement de cette ultime probation ou, tout au moins, imposent certaines façons d'y suppléer.

*
* *

Au terme de cette analyse succincte de la législation nouvelle ses principales caractéristiques se dégagent aisément :

1) Cette législation est exhaustive, en ce sens qu'elle embrasse toute l'œuvre de la formation, tant humaine que surnaturelle et cela depuis l'éveil des vocations jusqu'à leur pleine réalisation dans le ministère apostolique.

2) Elle est traditionnelle et progressive à la fois, conservant, mais avec un souci net de perfectionnement et d'adaptation, les normes anciennes du droit commun, enrichies des meilleures expériences du droit particulier.

3) Elle est exigeante, parce que dans tous les domaines elle propose un idéal élevé, à poursuivre par des moyens aussi appropriés que possible et dans une vigilance constante contre toute faiblesse.

4) Elle est universelle, atteignant tous les clercs dépendant de la S. Congrégation des Religieux, dans ce qu'on appelle désormais de plus en plus « les trois Etats de perfection ». Et cependant, elle laisse une grande place au droit particulier qui seul peut assurer une véritable adaptation à l'esprit propre des divers Instituts.

5) Elle donne à tous les religieux clercs, Supérieurs et inférieurs, une vive conscience de leurs responsabilités : leur vocation sacerdotale au service de la Sainte Eglise réclame d'eux d'autant plus de sainteté, de science et de zèle qu'ils font, par les conseils évangéliques, profession de charité parfaite.

E. Bergh, S. J.

Les Semaines de Missiologie de Louvain

La 27e Semaine de missiologie s'est tenue, en août dernier, à Louvain, pour traiter devant une foule nombreuse un sujet aussi brûlant qu'actuel : les missions et le communisme. Les rapports seront bientôt publiés. En attendant, il nous paraît intéressant de revenir un peu en arrière, pour examiner les comptes rendus des trois Semaines précédentes. Ce sera une façon, un peu tardive, de commémorer le 25e anniversaire de l'institution, célébré en 1955.

Vingt-cinq Semaines, mais plus de 25 ans

En 1923, le P. Lallemand, S. J., alors étudiant en théologie au scolasticat de la Compagnie de Jésus à Louvain, avait pris l'initiative de réunir des missionnaires de divers pays pour étudier certains de leurs problèmes spécifiques. Dès le début, il fut appuyé par son professeur, le P. Charles, et bientôt par le cardinal Van Rossum, préfet de la Congrégation de la Propagande.

En 1925, le fondateur part aux Indes; le P. Charles lui-même reprend en mains le secrétariat; il ne ménagea ni son temps ni ses efforts, et son dynamisme caractéristique se fait jour en maintes pages des comptes rendus.

Après une suspension d'activités due à la guerre, 1939-1946, les Semaines reprennent : les problèmes missionnaires ont atteint désormais une ampleur et une complexité grandissantes; la réflexion théologique et pastorale se fait plus exigeante, plus profonde. Certes il est encore possible de trouver dans les conférences d'avant-guerre des idées qui semblent neuves, et leur lecture demeure intéressante à plus d'un titre; mais désormais le point de vue social, le point de vue international jouent un rôle accru. Sous l'impulsion du P. Masson, qui a succédé au P. Charles, les Semaines de missiologie gardent une place importante dans la réflexion missionnaire. Les rapports des trois dernières d'entre elles le prouvent. Situées à la charnière du 25e anniversaire, celles-ci révèlent, dans leur orientation fondamentale, une double ligne de préoccupations : d'une part, l'information donnée aux missionnaires par des spécialistes, même non-missionnaires; d'autre part la réflexion sur les bases mêmes de l'action missionnaire.

1954. Questions scolaires aux missions [1]

La situation actuelle du Congo, dans ce domaine, nous invite à relire ces pages iréniques.

Car la Semaine envisagea les « questions scolaires » non sous l'angle polémique, mais en sérénité. Ce qui ne veut pas dire sans discussion! Sur le terrain des principes le P. Seumois, O.M.I., dégagea de l'histoire des premiers siècles de l'Eglise une orientation nettement différente de celle d'aujourd'hui; réagissant assez vivement, les auditeurs du P. Seumois défendirent vigoureusement l'existence de l'école chrétienne en pays de mission. Il eût été souhaitable d'entendre à ce propos un travail de synthèse, montrant la place de telles écoles en pays non-chrétien. Sur le plan pratique, notons quelques communications traitant du Congo. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, et Sœur Jeanne de la Croix s'in-

---

1. *Questions scolaires aux missions.* Rapports et compte rendu de la XXIVe Semaine de missiologie de Louvain 1954. Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, n° 32. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 23 × 15 cm., 242 p. Prix : 140 frs belges.

téressèrent aux filles, le P. Deruyttere, C.I.C.M., et le F. Oreste, F.C., aux normaliens, le P. Schrooten, S.D.B., à l'enseignement technique, M. Gille à la formation civique.

Deux problèmes méritent d'être soulignés, car ils suscitèrent des discussions et des avis divergents : l'enseignement interracial et la langue de l'enseignement. Le P. Vesters, M.H., souligna plutôt les inconvénients d'un enseignement qui grouperait des enfants appartenant à des milieux raciaux ou culturels différents, et plusieurs interventions allèrent dans le même sens ; cette position semble pourtant aujourd'hui bien timide.

La question des langues dans l'enseignement manifesta assez bien l'opposition entre deux positions : « la position belge », qui changerait le moins possible le programme de Belgique pour l'introduire au Congo, et demeure par conséquent grevée d'un bilinguisme européen peu adapté ; la position « africaine » qui prévoit l'avenir et demande : une langue « internationale », très largement répandue dans l'enseignement, et des langues africaines, selon les besoins locaux. Les conseils de province congolais, malheureusement obligés de choisir entre des formules proposées par l'administration, ont à nouveau fait rebondir cette question au cours des derniers mois, sans lui trouver de solution satisfaisante.

Sur d'autres pays dont on s'entretint, A.E.F., Brésil et les grandes régions de l'Asie, les rapports fournissent une information fort précieuse. Ils insistent tous sur la nécessité d'une instruction adaptée à la culture ambiante, et sur la place trop souvent réduite de l'enseignement catholique.

1955. Catéchèse et missions[2]

Les organisateurs avaient délibérément voulu rompre le cercle spécialisé, mais un peu fermé, des missionnaires. Aussi, d'éminents spécialistes, le F. Ayel, F.S.C., Dom Thierry Maertens, O.S.B., Dom Célestin Charlier, O.S.B., le P. Van Caster, S. J., et le P. Ranwez, S. J., exposèrent les grandes lignes de la catéchèse contemporaine, à la fois concrète et active, personnelle et communautaire, en connexion intime avec la Bible, la liturgie, et centrée sur Jésus-Christ.

D'autre part, furent exposées quelques expériences concrètes, qu'on peut grouper en deux séries. L'une s'efforce de montrer, sur un point particulier, non pas tant comment vivifier la structure même de la catéchèse, mais comment prendre contact avec la mentalité non-chrétienne. En ce sens, deux exposés particulièrement intéressants furent faits par des religieux congolais, l'un dominicain et l'autre jésuite ; ils concordaient parfaitement dans leur méthode ; leur utilisation, implicite ou explicite, des principes posés par le P. Tempels, O.F.M., répondait en fait à une autre conférence où celui-ci avait été fort critiqué. On peut penser que cette critique est assez vaine.

L'autre série de communications « concrètes » détaille plutôt l'organisation matérielle, extérieure, de la catéchèse. Il y apparaît que certains n'ont pas encore saisi l'importance de la réflexion sur le donné, afin de le transmettre dans les meilleures conditions psychologiques et religieuses aux infidèles et aux néophytes. Peu servirait que le catéchuménat dure deux ou trois ans, que les catéchistes soient choisis plus tôt ou plus tard, que les futurs moniteurs soient dirigés par des prêtres ou des frères, si l'enseignement chrétien garde les formes désuètes des catéchismes d'il y a cinquante ans ou encore l'habitude de la mémorisation à outrance.

La coïncidence de cette semaine avec la première semaine de formation reli-

---

2. *Catéchèse et missions*. Rapports et compte rendu de la XXV^e^ Semaine de missiologie. Louvain 1955. Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, n° 34. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 23 × 15 cm., 239 p. Prix : 150 frs belges.

gieuse et humaine en Afrique noire, tenue à Léopoldville, montre bien l'importance d'une catéchèse exigeante.

1956. Masses urbaines et missions [3]

C'est une tendance assez répandue dans le clergé, qu'il soit au travail dans un pays de mission ou dans une vieille chrétienté, d'exalter les communautés rurales et de montrer une certaine appréhension devant le monstre qu'est à ses yeux la ville moderne.

Le phénomène urbain devait donc être montré aux semainiers dans toute son ampleur. Trois rapports doctrinaux l'ont fait de magistrale façon. En premier lieu le P. Mols, S. J., exposa le phénomène sociologique et son évolution possible; ensuite le P. De Volder, O.F.M., insista sur la psychologie du citadin et ses motivations profondes; l'abbé Houtart put alors tirer les conclusions qui s'imposaient aux pasteurs.

A titre d'illustration de ces idées générales, un certain nombre de villes furent étudiées, plus ou moins importantes, mais toutes en pleine croissance.

L'Asie fut présente par Tokyo, Shanghaï, Djakarta, Manille et Madras. Signalons le remarquable rapport du P. Roggendorff, S. J., qui fit participer son auditoire au tourbillon de la plus grande concentration urbaine du monde : la capitale du Japon.

L'exemple du Proche-Orient, présenté par deux A.F.I., illustra l'importance de la collaboration entre les communautés chrétiennes de différents rites.

L'Afrique se révéla à Dakar, Douala, Léopoldville, Elisabethville et Johannesburg. Les différentes formules employées par l'Eglise pour atteindre les fidèles furent la source de fructueux échanges de vues. Par exemple, le rapport du P. Viennot, C.S.S.P., sur Douala, montra la multiplication de communautés à échelle humaine grâce à des chapelles de quartier. Par ailleurs, M^elle^ Coppens (Bukavu) présenta les foyers sociaux, une forme d'apostolat urbain qui ne s'est développée qu'au Congo Belge.

Le rapport néerlandais de M. Theunissen analysa les relations interraciales dans les grands centres congolais. La question des loisirs de la jeunesse congolaise tant masculine que féminine fut exposée tant par le F. Véron Ignace, F.S.C., que par M^elle^ Danneels.

L'Amérique du Sud ne fut pas absente : deux rapports s'étendirent sur les conditions de l'apostolat à Buenos Ayres et à Rio de Janeiro.

Une conclusion assez inattendue, mais pourtant logique, de ces débats, fut de souligner l'importance d'un laïcat local, suffisamment solide pour structurer chrétiennement ces immenses rassemblements d'hommes que sont les villes d'aujourd'hui. Ce laïcat, est, hélas, encore à former presque partout.

Ce bref rappel des richesses contenues dans les rapports des Semaines de missiologie suffit à montrer leur importance. Le souci qu'elles ont, ces dernières années, d'approfondir les problèmes vraiment actuels est bien dans la ligne de leur tradition. Puissent-elles continuer longtemps encore ce travail nécessaire.

J. Christiaens, S. J.

---

3. *Masses urbaines et Missions.* Rapports et compte rendu de la XXVI^e^ Semaine de Missiologie. Louvain 1956. Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, 35. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 23 × 15 cm., 256 p. Prix : 150 frs belges.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Le Rassemblement Mondial de la J.O.C. à Rome, 24-25 août 1957. — (*L'Oss. Romano*, 26-27 août 1957).

Le 27 septembre 1929, 1.500 jeunes travailleurs chrétiens de Belgique, avec leurs 400 drapeaux flamboyants, apportaient au Vicaire du Christ le premier hommage d'un mouvement issu en 1925, et qui devait s'avérer parmi les plus féconds de l'Action Catholique.

Les 24 et 25 août 1957, ils étaient plus de 30.000, jeunes ouvriers et ouvrières de 87 nations, venus de tous les continents, pour affirmer leur foi et leur attachement au Pape et à l'Eglise, et leur volonté de servir la cause du Christ dans leur milieu de travail, en tout pays.

L'émotion des Romains était intense à la vue de ces délégations bigarrées de jeunes, dont la joie et la piété sans ostentation manifestaient bien le principe intérieur qui les animait. L'organisation impeccable, selon les traditions de la J.O.C., fit aussi grande impression.

Le samedi 24, vers le soir, une veillée de prières, dans quatorze églises de Rome, groupait les délégations d'après les diverses langues. L'Heure Sainte de réparation fraternelle pour les péchés de tous les jeunes travailleurs s'acheva par un cortège vers le Colisée. Les grandes croix apportées par les divers groupes furent dressées pour un chemin de croix collectif, dont les stations furent commentées dans les différentes langues.

Le dimanche 25, avant la messe célébrée par le cardinal Tisserant, à l'autel papal de la basilique Saint-Pierre, Mgr Cardijn, fondateur et aumônier général de la J.O.C., en une de ces vibrantes et très apostoliques allocutions, dont il est coutumier, expliqua le sens de cette messe : « l'acte décisif pour lequel nous sommes venus à Rome »... « Le Christ va s'immoler sur cet autel pour que se réalise le but de notre pèlerinage, le salut de toute la jeunesse travailleuse du monde [1] ».

Dans l'après-midi, des jeux scéniques furent exécutés par 400 participants autour de l'obélisque de la place Saint-Pierre. Vers 17 h. 30, le cortège pontifical apparut. La promesse jociste fut renouvelée dans les diverses langues : promesse de mieux vivre, en toutes circonstances, d'idéal apostolique de la J.O.C. et de travailler en union avec les jeunes de tous les continents et de toutes les races au salut des compagnons de travail.

Le Souverain Pontife prit ensuite la parole. Après avoir dit le sens du merveilleux spectacle qui s'offrait à ses yeux, il développa tout le programme de la J.O.C. en commentant son titre : Jeunesse Ouvrière Chrétienne.

L'accueil du Père commun

« Comment pourrions-Nous assez exprimer Notre joie, chers fils et chères filles de la J.O.C., en vous voyant assemblés aujourd'hui sous Nos yeux et faisant résonner de vos acclamations et de vos chants ces lieux consacrés par le mar-

1. Voir le texte intégral de cette allocution, dans *La Doc. cath.*, 15 sept. 1957, col. 1165-1167.

tyre et le tombeau du chef des Apôtres et visités par les foules chrétiennes du monde entier, qui viennent sans cesse y chercher force et consolation? Depuis longtemps, Nous désirions cette rencontre avec les représentants de la jeunesse ouvrière chrétienne; déjà en 1939, au début de Notre Pontificat, elle Nous était promise, mais les tristes événements de la guerre la firent remettre à des jours meilleurs. Sachant qu'à ce désir du Père correspondent, depuis des mois, l'attente et la préparation de tous Ses fils, les plus lointains surtout, qui ont vécu dans l'espérance de cette heure, Notre satisfaction n'en est que plus grande, lorsque Nous contemplons votre rassemblement vibrant d'enthousiasme et vous entendons formuler avec tant de conviction l'engagement de lutter chaque jour pour mieux vivre votre idéal jociste et de gagner à cet idéal vos frères et sœurs de travail. »

Le Souverain Pontife évoque les trésors de grâce sanctifiante et de générosité apostolique que représente à ses yeux, comme jadis à S. Jean à Pathmos, cette « foule immense... de toutes nations, tribus, peuples et langues » (*Apoc.*, VII, 9). Au delà de ceux qui sont présents, il voit les centaines de milliers de ceux qui les ont délégués, les accompagnent de leurs prières et sacrifices. Il voit la multitude de ceux que la J.O.C., dans le monde entier, voudrait conquérir au Christ.

« Vous êtes venus donc vers cette Rome éternelle, comme au foyer de lumière et de chaleur, qui doit éclairer vos esprits et embraser vos cœurs dans l'accomplissement de votre double tâche : conserver et affermir en vous la vie de foi et en donner le bienfait à ceux qui l'ignorent. Vous voulez vivre une vie chrétienne profonde, authentique, non seulement dans le secret de vos consciences, mais aussi ouvertement, dans vos familles, dans le quartier, à l'usine, à l'atelier, au bureau, et manifester par là votre appartenance sincère et totale au Christ et à l'Eglise. Votre solide organisation, votre méthode résumée par la formule bien connue : « Voir, juger, agir », vos interventions sur le plan local, régional, national et international, vous mettent en état de contribuer à l'extension du Règne de Dieu dans la société moderne et d'y faire pénétrer les enseignements du christianisme avec toute leur vigueur et leur originalité. Cette action, Nous voudrions en souligner ici quelques aspects, en les rattachant au nom même de votre mouvement : vous êtes des jeunes, des travailleurs, des catholiques. »

Vous êtes des jeunes

La jeunesse, dans l'épanouissement de ses forces physiques et morales, s'ouvre, avec optimisme, à l'avenir. Mais voici que la vision du monde réel, avec ses problèmes angoissants, ses vilenies, les ruses de faux prophètes, semble vouloir faire échec à cette confiance enthousiaste des jeunes.

« Comment la J.O.C. essaie-t-elle de remédier à ces maux? Elle affirme, avec toute l'ardeur de la jeunesse, sa foi dans les richesses spirituelles de l'humanité, dans sa vocation terrestre et surnaturelle, et elle s'applique dès maintenant à réaliser celle-ci. Soucieuse d'assurer à ses membres une éducation intellectuelle et morale, elle leur montre le vrai sens de la vie; elle les entraîne à résister aux tentations avilissantes, à repousser toute lâcheté; elle leur révèle le prix de la générosité et de l'entr'aide fraternelle. Elle entreprend de façonner leur esprit et leur cœur pour en faire des hommes conscients de leurs responsabilités et prêts à affronter sans crainte les plus lourdes tâches. C'est que le jocisme a formé, là où il travaille depuis longtemps, des chefs chrétiens, et qui, comme tels, sont une espérance pour l'avenir social et la régénération chrétienne du monde ouvrier. Les problèmes économiques et sociaux, qui naissent de l'accroissement de la population du globe, des inégalités de la répartition des ressources naturelles, du développement insuffisant de certaines régions, inspirent à d'aucuns la défiance et le pessimisme; les jeunes, par contre, sont persuadés que ces problèmes peuvent et doivent recevoir une solution par la collaboration de toutes

les bonnes volontés. Si on est décidé à regarder ces problèmes avec franchise, à en étudier sérieusement les données, à suivre les impératifs de la conscience chrétienne, aucune situation, si grave puisse-t-elle paraître, ne prolongera longtemps ses effets néfastes. »...

« Et comme vous éprouvez en vous-mêmes les bienfaits de la formation jociste et cette ardeur nouvelle qui pénètre votre vie, vous voulez les porter aux autres, à ceux-là surtout qui, privés de moyens de formation et de culture, n'ont pas appris comme vous la discipline personnelle de vie et les méthodes d'action sociale et religieuse. Vous irez vers eux simplement et cordialement; vous les attirerez à votre mouvement ou du moins vous leur communiquerez ce que vous avez vous-mêmes reçu, afin qu'au lieu de gaspiller leur jeunesse dans l'inaction et les plaisirs malsains, au lieu de subir passivement la pression des circonstances hostiles, ils sachent se fixer un idéal élevé, exalter leurs forces et leur confiance par les liens étroits de la fraternité jociste. Unis dans un même élan, vous préparerez ensemble, guidés par la lumière de l'Evangile et soutenus par la ferveur de votre amitié chrétienne, un avenir heureux et fécond pour vous-mêmes et vos compagnons. »

Vous êtes des travailleurs

Les délégués des jeunes ouvriers chrétiens apportent à Rome une connaissance personnelle de la situation religieuse et matérielle de leurs compagnons du monde entier.

« Certes, vous n'ignorez pas de quelle sollicitude et de quelle affection l'Eglise et les Souverains Pontifes entourent les travailleurs, avec quelle insistance ils ont inculqué les principes de la justice sociale, avec quelle ferveur ils ont encouragé tous ceux qui, conscients de la gravité de l'heure, s'efforçaient de les faire appliquer. La J.O.C. aborde le problème de la vie ouvrière en son point le plus délicat peut-être, c'est-à-dire au moment où il commence à se poser au jeune homme, à la jeune fille. »

A la confiance initiale, joyeuse et fière, de pouvoir travailler pour la collectivité succèdent trop souvent, bientôt, dans l'âme des jeunes la déception, l'aigreur et la révolte.

« Tel est le désastre que la J.O.C. veut absolument empêcher. Et c'est pourquoi elle s'emploie à restaurer dans toute sa noblesse la notion chrétienne du travail, de sa dignité, de sa sainteté. Vous aimez à considérer les gestes du travailleur comme des actes personnels d'un fils de Dieu et d'un frère de Jésus-Christ, comme un effort librement consenti, par l'esprit et par le corps, pour le service de Dieu et de la communauté humaine...

» Si, dans les vieux pays d'Europe, les problèmes sociaux posés par l'industrialisation sont encore loin d'être résolus, qu'en sera-t-il des pays en pleine évolution industrielle, où des populations considérables affluent vers les grands centres et s'y entassent comme elles peuvent. En particulier, la jeunesse d'Afrique, d'Asie et d'Amérique du Sud doit faire face avec courage aux difficultés qui naissent de ces formes nouvelles de leur vie de travail.

» Vos enquêtes vous ont déjà révélé et continuent à vous manifester chaque jour les souffrances des travailleurs des divers continents : problèmes de la mise au travail des jeunes au sortir de l'école et des périls de l'oisiveté prolongée; problèmes du chômage, de l'habitation, des transports, des délassements; problème surtout des conditions mêmes de leur labeur quotidien, des périls qu'y courent leur santé et leur moralité. Pour que les Jocistes des pays plus favorisés puissent intervenir activement et tendre à leurs compagnons en difficultés la main fraternelle, qui les sauvera du naufrage et les orientera vers un avenir prometteur, il importe que se multiplient les contacts de toutes sortes par la correspondance, les bulletins d'informations, mais surtout par les relations per-

sonnelles, dont ce Congrès international vous donne une merveilleuse occasion. La solidarité qui vous assemble a transformé et élevé votre vie, comme le rayon de soleil traversant un vitrail le fait flamboyer de mille feux. Aussi ne refuserez-vous pas de participer à l'effort considérable, que requiert l'amélioration de la situation des jeunes travailleurs de toutes races et de toutes nations. Vous vous montrerez vrais fils de l'Eglise, en portant aux autres comme « missionnaires jocistes », par l'exercice plénier de votre responsabilité de jeunes ouvriers chrétiens, le salut qui vous a été annoncé. »

Vous êtes des catholiques

« Vous êtes des catholiques, et vous l'êtes au plein sens du terme, c'est-à-dire, non seulement comme individus professant les vérités révélées par le Christ et vivant personnellement de la grâce de la Rédemption, mais en tant que membres de la communauté chrétienne et remplissant dans cette communauté une tâche propre, indispensable à sa vie et à son équilibre. L'Eglise a besoin aujourd'hui plus que jamais des jeunes travailleurs pour construire vaillamment, dans la joie et dans la peine, dans les succès et les épreuves, un monde tel que Dieu le veut, une société fraternelle dans laquelle la souffrance du plus humble sera partagée et allégée par tous. Que votre apostolat s'exerce donc dans une perspective d'universalité et toujours, comme il convient, dans la filiale soumission à la hiérarchie ecclésiastique; qu'il trouve là la source de son efficacité et de sa fidélité aux intentions du Christ. »

De grands organismes internationaux ont, après guerre, pris en charge la détresse matérielle ou culturelle des peuples les plus besogneux. L'Eglise, ainsi que sa nature et son histoire le prouvent, est spécialement qualifiée pour travailler à cette œuvre civilisatrice.

« La J.O.C. est riche de son expérience en matière d'éducation de la jeunesse ouvrière, et possède une méthode qui a fait ses preuves et démontré sa capacité d'adaptation aux circonstances les plus variées. Elle est donc capable d'exercer, partout où elle est présente, une action large et durable sur l'éducation populaire, en collaboration avec les autres organismes officiels ou privés qui poursuivent le même objectif. Ses contacts immédiats avec la réalité ouvrière lui permettent de tracer en chaque cas un plan d'action complet répondant aux exigences des situations et de donner à ses membres, et par eux à tous les jeunes ouvriers, l'aide la plus efficace. Nous souhaitons donc que les pouvoirs publics reconnaissent de plus en plus largement ses services et lui assurent, particulièrement dans les régions où se fait sentir l'urgence d'une intervention en matière d'éducation, les moyens matériels nécessaires à cette œuvre capitale. »

Mais c'est dans la pleine conscience des exigences d'abnégation et de charité qu'impose la vie chrétienne que les jeunes travailleurs doivent se renouveler à l'occasion de ce rassemblement mondial.

« Point de victoire sans lutte, vous le savez. Et les conquêtes d'ordre spirituel, encore plus que les autres, exigent le renoncement, l'abnégation, l'oubli de soi pour la cause que l'on prétend servir. Vous n'êtes pas engagés dans un combat temporel, pour l'obtention de quelques avantages d'ordre économique et social seulement, mais vous visez avant tout à la conquête des âmes. C'est dans l'âme de vos frères qui ne connaissent pas encore le Christ, ou qui ne le servent pas fidèlement, que se livre la partie décisive; c'est à vous qu'il appartient de faire connaître le Sauveur, de faire pénétrer sa loi d'amour dans tous les secteurs de la vie privée et publique. Son précepte de charité et d'union fraternelle doit s'accomplir d'abord chez les jeunes, et pour cela il faut que croisse en vous sans cesse le sens de l'Eglise, l'esprit missionnaire, la connaissance des travailleurs des autres pays et la volonté de répondre généreusement à leur attente. Vous n'oublierez pas la dette de reconnaissance, que vous avez envers vos aumôniers

qui ne ménagent pas leur peine au service de la J.O.C. Conscients de ce que vous avez reçu d'eux, vous continuerez à leur accorder une confiance et une affection bien méritées. N'est-ce pas notamment à leur action qu'est due l'éclosion de vocations sacerdotales parmi les jocistes? »

Le Pape évoque en terminant l'émotion du Christ à la mort de Lazare, mais aussi sa puissante intervention.

« Chers fils et chères filles, des millions de jeunes sont encore prisonniers de liens pires que la mort : ceux de la misère, de l'erreur, de la corruption morale. Ne vous contentez pas de pleurer sur eux! Le Christ est en vous avec sa puissance qui fait reculer l'ennemi. Allez donc hardiment vers ces âmes et criez-leur la bonne nouvelle de l'Evangile, les paroles de résurrection et de vie, dont Dieu vous a faits, pour elles, dépositaires : « Mon frère, viens à la vérité! viens à la lumière! viens à l'amour! » Et bientôt, en foule innombrable autour de vous, comme dans la vision de l'Apocalypse que Nous évoquions au début de ce discours, le monde ouvrier chantera l'hymne de sa résurrection spirituelle : « Jocistes bien-aimés, par vous nous avons trouvé la vraie vie et nous rendons gloire à Dieu le Père et à l'Agneau immolé sur l'autel » (cfr *Apoc.*, VII, 10, 12). Chers fils et chères filles, quand vous serez rentrés chez vous, puissiez-vous continuer, chacun dans le champ d'apostolat qui lui est assigné, une action encore plus décidée et plus vigoureuse, parce que vous aurez mieux compris le prix inestimable de la cause que vous défendez. Maintenant, comme par le passé, Nous comptons sur vous et attendons de vous de grandes choses.

» Comme gage des faveurs divines, Nous allons vous donner la Bénédiction Apostolique; pour vous d'abord et pour tous les Jocistes du monde, ceux qui de loin Nous écoutent, ceux qui ont aidé votre pèlerinage par leurs prières, leurs cotisations, leurs sacrifices; spécialement ceux qui, plongés dans la souffrance, offrent pour la J.O.C. les mérites d'une résignation humblement filiale, parfois héroïquement joyeuse; pour vos bienfaiteurs aussi, tous les sympathisants de votre grande entreprise, pour vos aumôniers, pour vos familles, enfin pour les personnes présentes à votre pensée ou à votre cœur, et en particulier ces frères et ces sœurs de travail que vous rêvez de conquérir. »

Allocution du 10 septembre 1957 à la Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus. — (Texte latin dans *L'Osservatore Romano* du 15 septembre. Nous reproduisons, avec quelques retouches et des sous-titres de la *N.R.Th.*, la traduction de l'édition hebdomadaire en langue française de *L'Osservatore Romano* du 27 septembre 1957).

N.D.L.R. Si nous avons jugé opportun de donner ici intégralement le texte de l'allocution du Pape à la Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus, ce n'est nullement dans un but de défense contre les imprécisions ou les inexactitudes d'une presse parfois indiscrète et peut-être tendancieuse.

L'allocution pontificale s'insère dans la longue liste des interventions par lesquelles S.S. Pie XII ne cesse de montrer aux religieux ce que l'Eglise attend d'eux actuellement, selon l'esprit propre de leur vocation[1]. Abordant des points communs à de multiples formes de vie religieuse, comme l'obéissance, l'austérité,

1. Témoins déjà de ce souci les quelque trente extraits de discours ou de lettres à divers Ordres et Congrégations, publiés dans le premier volume des *Acta et Documenta Congressionis Generalis de Statibus perfectionis*, Romae, 1950, p. 3-36. Ces documents qui portent sur les années 1939-1949 ont été suivis de beaucoup d'autres.

la pauvreté, la vie de prière, cette allocution nous paraît très significative du souci de pureté évangélique que l'Eglise du XX^e^ siècle demande à ses religieux.

C'est d'un cœur paternel et joyeux que Nous vous recevons tous, chers fils, vous qui, réunis dans Notre Ville, représentez devant Nous toute la Compagnie de Jésus; et Nous souhaitons à vos travaux les meilleures bénédictions de l'Auteur de tout bien et de son Esprit d'Amour.

Au service du Siège Apostolique

Votre Compagnie, dont votre Père et Législateur Ignace présenta la Formule ou Sommaire de la Règle à l'approbation de Nos Prédécesseurs Paul III et Jules III, a été instituée afin de combattre « pour Dieu sous l'étendard de la Croix » et de servir « le seul Seigneur et l'Eglise son épouse, sous le Pontife Romain, Vicaire du Christ sur la terre » (*Formula Instituti Societatis Iesu,* n. 1, dans la Lettre Apostolique de Jules III « Exposcit debitum », 21 juillet 1550; *Institutum S. I.,* Florence 1892, vol. I, p. 23). Bien plus, votre Fondateur a voulu que, outre les trois vœux ordinaires de religion, vous soyez liés par un vœu spécial d'obéissance au Souverain Pontife (l.c., p. 24); et dans les célèbres « Règles pour entrer dans l'esprit de l'Eglise », jointes au petit livre des Exercices, il vous recommande avant tout que : « Ecartant tout jugement propre l'esprit demeure toujours disposé et prompt à obéir à la véritable épouse du Christ, notre sainte Mère, qui est l'Eglise orthodoxe, catholique et hiérarchique »; et l'ancienne version dont votre Père Ignace usait personnellement, ajoute « qui est l'Eglise Romaine » (*Reg. ad sent. cum Ecclesia,* Reg. 1).

Patrimoine de fidélité à y conserver

Parmi les actions remarquables de vos anciens pères, dont vous êtes fiers à juste titre et que vous cherchez à imiter, un trait se dégage sans conteste, le fait que votre Compagnie, dans une adhésion très intime à la Chaire de Pierre, s'est toujours efforcée de garder intacte, d'enseigner, de défendre et de promouvoir la doctrine proposée par le Pontife de ce Siège, auquel « toutes les Eglises, c'est-à-dire tous les fidèles d'où qu'ils soient, doivent s'adresser à cause de sa prééminence » (Saint Irénée, *Adv. Haer.,* l. 3, c. 3; *P.G.,* 7, 849 A); (votre Compagnie) non plus ne tolère rien de ce qui sentirait la nouveauté dangereuse ou insuffisamment fondée (*Coll. Decr.,* Decr. 102; *Epit. Inst.,* n. 319).

Ce n'est pas un moindre titre d'honneur pour vous que de tendre, en matière de discipline ecclésiastique, à la parfaite obéissance d'exécution, de volonté et de jugement envers le Siège Apostolique qui est tellement utile « pour... qu'on soit conduit plus sûrement par l'Esprit Saint » (Formula Instituti, in Litt. Apost. « Exposcit debitum »; Inst. S. I., l.c., p. 24).

Ce titre d'honneur mérité par la rectitude de la doctrine et la fidélité dans l'obéissance due au Vicaire du Christ, que personne ne vous l'ôte; et qu'il n'y ait pas place parmi vous pour un certain orgueil de « libre examen », propre à une mentalité hétérodoxe plutôt que catholique, et par suite duquel on n'hésite pas à évoquer à la barre de son jugement personnel même ce qui émane du Siège Apostolique; il ne faut pas non plus tolérer de connivence avec certains esprits selon lesquels les règles de l'action et de l'effort pour le salut éternel sont à tirer de ce qui se fait plutôt que ce qui doit se faire; qu'on ne laisse pas davantage penser et agir à leur guise ceux à qui la discipline ecclésiastique semble une chose vieillie, un vain « formalisme », disent-ils, dont on doit facilement s'exempter pour servir la vérité. Si en effet cette mentalité, empruntée à des milieux incroyants, se répandait librement dans vos rangs, ne trouverait-on pas rapidement parmi vous des fils indignes et infidèles de votre Père Ignace, qu'il faudrait retrancher au plus tôt du corps de votre Compagnie?

L'obéissance religieuse

L'obéissance absolument parfaite fut depuis le début le signe distinctif de ceux qui combattent pour Dieu dans votre Compagnie. Votre Fondateur alla même jusqu'à oser dire : « Souffrons sans trop de difficulté que d'autres Ordres religieux nous surpassent en jeûnes, en veilles, et dans les autres austérités de la nourriture et du régime de vie, que chacun d'eux pratique saintement selon sa règle ; mais quant à la véritable et parfaite obéissance, à l'abnégation de la volonté et du jugement, je désire au plus haut point... que s'y distinguent tous ceux qui servent Dieu Notre Seigneur dans cette Compagnie » (*Epist. de virtute Obedientiae,* n. 3). Combien fut toujours chère à l'Eglise l'obéissance entière et prompte envers les Supérieurs Religieux, la fidèle observation de la discipline régulière, l'humble soumission, allant jusqu'au jugement, à l'égard de ceux que le Vicaire du Christ a voulu mettre à votre tête, selon votre Institut si souvent et solennellement approuvé par Lui-même et Ses Prédécesseurs ! Elle est en effet conforme au sens catholique cette vertu sanctionnée, avec l'approbation du Siège Apostolique par la tradition continue des anciennes et vénérables familles religieuses et dont saint Ignace vous a laissé la description dans la célèbre « Lettre sur la vertu d'Obéissance ». Ils s'écartent donc tout à fait de la vérité ceux qui pensent que la doctrine de cette Lettre doit être désormais abandonnée et qu'il faut substituer à l'obéissance hiérarchique et religieuse une certaine égalité « démocratique » selon laquelle l'inférieur débattrait avec le Supérieur de ce qu'il faut faire, jusqu'à ce que l'un et l'autre tombent d'accord.

Contre l'esprit d'orgueil et d'indépendance, dont un grand nombre sont atteints à notre époque, il faut que vous conserviez intacte la vertu de véritable humilité, qui vous rende aimables à Dieu et aux hommes (cfr *Const. S. I.,* p. IX, c. 2, n. 2) ; la vertu d'abnégation universelle, par laquelle vous vous montriez disciples de Celui qui « s'est fait obéissant jusqu'à la mort » (*Phil.,* II, 8). Serait-il digne du Christ son Chef celui qui, fuyant l'austérité de la vie religieuse, tâcherait de vivre en religion comme s'il était un séculier, lequel recherche à sa guise ce qui lui est utile, ce qui lui plaît et lui sourit ? Ceux qui prétendent, sous l'appellation vaine et désormais rebattue de « formalisme », évacuer la discipline religieuse, ont à savoir qu'ils contreviennent aux vœux et aux sentiments de ce Siège Apostolique, et qu'ils sont dans l'illusion quand ils en appellent à la loi de charité pour couvrir une fausse liberté affranchie du joug de l'obéissance : quelle serait donc cette charité qui négligerait le bon plaisir de Dieu Notre Seigneur qu'ils ont fait vœu de réaliser par la vie religieuse ?

C'est cette discipline sévère, l'honneur et la force de votre Ordre, qui vous conservera aujourd'hui encore prêts et disponibles pour les combats du Seigneur et l'apostolat « moderne ».

Devoirs des Supérieurs

Un grave devoir incombe à ce sujet à tous les Supérieurs de votre Ordre, qu'il s'agisse du Général, du Provincial ou du Supérieur local. Ils doivent savoir « commander avec modestie et discrétion » (cfr *Reg. Provincialis,* 4) ; oui, avec discrétion et modestie, comme il convient à des pasteurs d'âmes, en revêtant la bonté, la douceur et la charité du Christ Notre Seigneur (cfr *Reg. Provincialis,* 3), mais « commander » quand même, et fermement s'il le faut, « mêlant selon les circonstances la sévérité à la bonté », comme ayant à rendre compte à Dieu des âmes de leurs sujets, et de leur progrès dans l'acquisition de la vertu. Bien que vos Règles, selon la sage prescription du Fondateur, n'obligent pas les sujets sous peine de péché (*Const.,* p. VI, c. 5), les Supérieurs sont cependant obligés à les faire observer, et ils ne sauraient sans faute de leur part laisser aller à l'abandon la discipline religieuse. Qu'à l'instar d'un bon père, ils manifestent à leurs sujets la confiance qui est normalement de mise à l'égard des

fils, mais qu'en même temps ils veillent attentivement sur leurs fils, comme un bon père est tenu de le faire, et qu'ils ne les laissent pas s'écarter peu à peu du droit sentier de la fidélité.

Votre Institut décrit sagement cet office des Supérieurs, surtout des Supérieurs locaux, en ce qui concerne la sortie des sujets hors de la maison religieuse, leurs relations avec les étrangers, l'envoi et la réception du courrier, les voyages, l'usage ou l'administration de l'argent, et même le soin qu'ils doivent avoir que tous accomplissent fidèlement les exercices de piété, qui sont comme l'âme à la fois de l'observance religieuse et de l'apostolat. D'excellentes Règles ne servent à rien si ceux à qui il revient d'en presser l'exécution ne s'acquittent de leur charge avec force et constance.

Austérité de vie à l'exemple du Christ

« Vous êtes le sel de la terre » (*Matth.*, V, 13) : que la pureté de la doctrine, la vigueur de la discipline, jointes à l'austérité de la vie, vous gardent de la contagion du monde et fassent de vous de dignes disciples de Celui qui nous a rachetés par la Croix.

Lui-même vous a avertis : « Qui ne porte pas sa croix et ne vient pas à ma suite, ne peut être mon disciple » (*Luc*, XIV, 27). De là vient que votre Père Ignace vous exhorte à « accepter et à souhaiter de toutes vos forces ce que le Christ Notre Seigneur aima et embrassa » (*Examen général*, c. 4, n. 44; *Summ. Const.*, n. 11) ; et « pour mieux arriver à ce degré de perfection si précieux dans la vie spirituelle, que chacun travaille avec toute l'application dont il est capable à chercher dans le Seigneur la plus grande abnégation de soi-même et une mortification continuelle en toutes choses, autant qu'il sera possible » (*Examen generale*, c. 4, n. 46; *Summ. Const.*, n. 12). Or dans la recherche des nouveautés qui préoccupe aujourd'hui tant d'esprits, il est à craindre que le principe premier de toute vie religieuse et apostolique, à savoir l'union de l'instrument avec Dieu (cfr *Const.*, p. X, n. 2), ne devienne moins clair, et que « notre confiance soit fondée » plutôt « sur les moyens naturels qui... disposent l'instrument à être utile au prochain » (cfr *Const.*, p. X, n. 3), contrairement à l'économie de la grâce dans laquelle nous vivons.

...dans une pauvreté effective

A mener cette vie crucifiée avec le Christ doit concourir en premier lieu la fidèle observation de la pauvreté qui fut tant à cœur à votre Fondateur; et non seulement de la pauvreté qui exclut l'usage indépendant des choses temporelles, mais de celle surtout à laquelle cette dépendance est aussi ordonnée, à savoir l'usage très modéré des choses temporelles, joint à la privation de bon nombre de commodités que ceux qui vivent dans le monde peuvent légitimement revendiquer.

Assurément vous emploierez pour la plus grande gloire de Dieu, avec l'approbation de vos Supérieurs, les moyens qui rendent votre travail apostolique plus efficace; mais en même temps vous vous priverez spontanément de beaucoup de choses qui ne sont nullement nécessaires à votre but, mais ne font que plaire et flatter la nature; vous le ferez pour que les fidèles voient en vous les disciples du Christ pauvre, pour que des sommes peut-être plus considérables soient consacrées à des fins utiles au salut des âmes, au lieu d'être prodiguées dans des plaisirs faciles. Il ne convient pas que des Religieux se permettent des vacances hors des maisons de leur Ordre, sinon pour des raisons extraordinaires, qu'ils entreprennent pour se reposer des voyages, agréables sans doute mais coûteux, qu'ils possèdent pour leur usage personnel et exclusif toute espèce d'instruments de travail au lieu de les laisser à l'usage et au service de tous,

comme le demande la nature de l'état religieux. Quant au superflu, retranchez-le tout simplement et avec courage, par amour de la pauvreté et par souci de cette mortification continuelle en toutes choses qui est propre à votre Institut. Parmi les choses (superflues) il faut compter l'usage si répandu de nos jours du tabac, où les hommes cherchent, sous diverses formes, leur agrément. Puisque vous êtes des religieux, ayez soin, selon l'esprit de votre Fondateur, de faire disparaître cet usage parmi vous. Ce n'est pas seulement par leurs paroles, mais par l'exemple que les religieux doivent prêcher le souci de la pénitence, sans laquelle il n'y a pas d'espoir fondé de salut éternel.

Nécessité de l'oraison

Toutes ces recommandations que Nous vous faisons, bien qu'elles ne soient pas selon la nature et lui semblent au contraire difficiles et excessives, deviendront non seulement possibles mais faciles et agréables dans le Seigneur si vous êtes fidèles à la vie de prière qu'attend de vous votre Père et Législateur (*Const.*, p. VI, c. 3, n. 1). Et vos exercices de piété seront animés par la ferveur intime de la charité si vous êtes fidèles à l'oraison mentale prolongée, telle que les Règles approuvées de votre Ordre la prescrivent chaque jour. Des prêtres qui s'adonnent au travail apostolique doivent avant tout vivifier toute leur action par une considération plus profonde des choses de Dieu, et par des sentiments plus ardents de charité envers Dieu et Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous savons par les préceptes des Saints que ces sentiments se nourrissent surtout par l'oraison mentale. Votre Ordre s'écarterait très certainement de l'esprit que voulait votre Père et Législateur s'il ne demeurait fidèle à la formation reçue dans les Exercices Spirituels.

Adaptation et tradition

Il n'est personne parmi vous qui réprouve ou rejette quelque nouveauté que ce soit, du seul fait qu'elle est nouveauté, du moins lorsqu'elle concourt au salut et à la perfection de son âme et de celle du prochain, en quoi consiste la fin de votre Compagnie (cfr *Exam. gen.*, c. 1, n. 2; *Summ. Const.*, n. 2); il est au contraire tout à fait conforme à l'Institut de saint Ignace et c'est une tradition parmi vous de s'appliquer de tout son cœur à toutes les entreprises nouvelles que demande le bien de l'Eglise et que recommande le Saint-Siège, sans avoir peur d'aucun effort d'adaptation. Mais vous devez en même temps conserver fermement et défendre contre tous les efforts du monde et du démon les traditions sagement fondées sur l'Evangile et la nature humaine après sa chute. Telle est l'ascèse religieuse que votre Fondateur a apprise des Ordres anciens et leur a empruntée.

...en matière de gouvernement monarchique

Parmi les points substantiels de premier ordre de votre Institut (*Epit. Inst.*, n. 22), qui ne peuvent être modifiés par la Congrégation Générale elle-même (l.c., 23 § 1), mais uniquement par le Siège Apostolique, parce que approuvés « en forme spécifique » par la Lettre Apostolique « *Regimini militantis Ecclesiae* », du 27 septembre 1540, donnée par Notre Prédécesseur Paul III (*Institutum S. I.*, Florence 1892, vol. I, p. 6), se trouve celui-ci : « La forme de gouvernement de la Compagnie est monarchique, définie par les décisions d'un seul Supérieur » (*Epit. Inst.*, n. 22, § 3, 4°). Et ce Siège Apostolique, sachant bien que l'autorité du Général est comme le pivot sur lequel repose la force et la santé de votre Ordre, loin de penser qu'il faille concéder sur ce point quoi que ce soit à l'esprit de l'époque actuelle, veut au contraire que cette autorité pleine et monarchique qui n'est soumise qu'à l'autorité supérieure de la Congrégation

Générale et au pouvoir suprême du Saint-Siège, demeure inébranlée, même si, tout en sauvegardant entièrement la forme monarchique, la charge en est opportunément allégée.

Fidélité intangible à la grâce propre

En un mot, « appliquez-vous tous avec constance à ne rien négliger de ce que vous pouvez atteindre de perfection, avec la grâce divine, dans l'observation entière de toutes les Constitutions et de la règle propre à votre Institut » (*Const.*, p. VI, c. 1, n. 1; *Summ. Const.*, n. 15). On attribue à Notre Prédécesseur de pieuse mémoire Clément XIII ce mot qui, sinon littéralement, du moins quant au sens, exprime certainement sa pensée, lorsqu'on lui demandait de laisser votre Ordre s'écarter de l'Institut fondé par saint Ignace : « Qu'ils soient tels qu'ils sont, ou qu'ils ne soient pas » (P a s t o r, *Geschichte der Päpste,* Bd. XVI, 1, 1931, S. 651, Anm. 7). Telle est et demeure aussi Notre pensée : que les Jésuites soient tels que les ont formés les Exercices Spirituels, tels que les veulent leurs Constitutions. D'autres dans l'Eglise, sous la conduite de la Hiérarchie, tendent louablement à Dieu par une voie sur certains points différente; pour vous, votre Institut est la « voie vers Dieu » (cfr *Formula Instituti,* in Litt. Apost. Pauli III, « *Regimini militantis Ecclesiae* », 27 septembre 1540, n. 1; *Institutum S. I.*, Florence 1892, vol. I, p. 4). La règle de vie tant de fois approuvée par le Saint-Siège, les œuvres d'apostolat que le Saint-Siège vous recommande particulièrement, voilà votre programme, en collaboration fraternelle avec les autres ouvriers de la Vigne du Seigneur, qui tous, sous la direction du Saint-Siège et des Evêques, travaillent à l'avènement du Règne de Dieu.

En gage de la lumière du Saint-Esprit sur les travaux de votre Congrégation et d'une effusion de la grâce divine sur tous et chacun des membres de votre Compagnie, avec l'affection d'un cœur paternel, Nous vous accordons la Bénédiction Apostolique.

S. CONGREGATION DU CONCILE

Interdiction aux prêtres hongrois de participer activement à la politique. — (Décret du 16 juillet 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 637).

L'activité politique n'étant guère conforme à la mission spirituelle des ecclésiastiques, l'Eglise ne l'a admise que dans des circonstances exceptionnelles et sous des conditions bien déterminées (cfr c. 139, § 4). Elle l'a expressément interdite, avec menace de peines canoniques, lorsque cette activité devait porter dommage au bien des fidèles.

Telles sont les conditions actuelles en Hongrie qu'il convient au plus haut point que des ecclésiastiques s'abstiennent dans ce pays de toute activité politique.

Aussi, la S. Congrégation du Concile, sur mandat spécial du Souverain Pontife, a décrété :

1) Qu'il était interdit aux prêtres séculiers ou religieux de Hongrie de solliciter ou d'accepter la charge de député ou toute autre fonction parlementaire.

2) Que les prêtres détenant un mandat de ce genre devaient démissionner endéans un mois après la publication du décret; il leur est défendu d'assister aux séances du parlement, ni d'exercer aucune activité connexe à leur charge.

En cas de violation de ces interdictions, une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège frappera ipso facto le délinquant.

E. B.

S. CONGREGATION DES SEMINAIRES ET UNIVERSITES

L'admission d'ex-séminaristes. — (Décret du 12 juillet 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 640).

Voici la traduction de ce décret :

C'est une coutume de l'Eglise d'exiger que les candidats au sacerdoce soient examinés avec le plus grand soin pour que ceux qui sont dignes et capables soient élevés aux Ordres sacrés et que les indignes et inaptes en soient écartés.

C'est pourquoi les Evêques doivent généralement s'abstenir de recevoir au séminaire les jeunes gens qui sont sortis d'un séminaire de n'importe quel diocèse, soit de leur propre mouvement, soit par suite de renvoi imposé par les Supérieurs pour quelque cause que ce soit. Si, tout bien considéré, les évêques estiment devoir admettre l'un (de ces ex-séminaristes) outre l'obligation qui leur est faite par le c. 1363, § 3 du Code de droit canon, ils auront à en demander l'autorisation à la S. Congrégation des Séminaires et Universités, afin que l'aptitude du candidat puisse être plus parfaitement établie.

S.S. Pie XII, Pape par la Providence de Dieu, a daigné approuver et confirmer cette décision et a ordonné de la promulguer.

Donné à Rome, au Palais de S. Callixte, le 12 juillet de l'an du Seigneur 1957.

✠ J. Card. Pizzardo, év. de Albano, Préfet,
✠ C. Confalonieri, arch. de Nicopolis, Secr.

Le c. 1371 fait aux évêques l'obligation de renvoyer du séminaire les sujets « difficiles (dyscoli), incorrigibles, séditieux, ceux qui par leur conduite ou leur caractère ne paraissent pas aptes à l'état ecclésiastique; de même ceux qui font si peu de progrès dans leurs études qu'il n'y a pas espoir de les voir acquérir la science nécessaire; surtout enfin, et sans délai, ceux qui auraient péché contre les bonnes mœurs ou la foi ».

Le c. 1363, § 3, prenait déjà une précaution spéciale pour l'admission d'un séminariste ainsi renvoyé :

« Ceux qui ont été renvoyés de quelque autre séminaire ou institut religieux ne doivent pas être admis avant que l'évêque, même en secret, n'ait requis de leurs supérieurs ou d'autres personnes des renseignements sur la cause de leur renvoi, leurs mœurs, leur caractère, leur esprit, et la certitude qu'il ne se trouve rien en eux qui ne convienne à l'état ecclésiastique; les supérieurs sont tenus de fournir des renseignements conformes à la vérité, leur conscience étant gravement engagée ».

Le récent décret réclame de plus grandes précautions encore :

1) Il pose en principe (generatim) qu'il ne faut pas admettre les ex-séminaristes, même s'ils se sont retirés spontanément.

2) Il faut en tout cas, outre les informations prises en cas de renvoi précédent (c. 1363, § 3), recourir à la S. Congrégation des Séminaires et Universités.

Le texte du décret parlant de séminaire de diocèse quelconque (cuiuscumque diocesis) semble comprendre aussi le séminaire du diocèse où le candidat demande à être réadmis. Il met sur le même pied les séminaristes qui se sont retirés spontanément et ceux qui ont été renvoyés. Pour les premiers, il peut y avoir un manque de constance et l'on comprend qu'un recours à Rome soit une garantie opportune avant la réadmission. Mais l'on peut se demander si ce recours serait nécessaire au cas où un séminariste se serait spontanément retiré pour motif de santé et demanderait, après guérison complète, sa réadmission à son propre évêque.

E. Bergh, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE

J. Beumer, S.J. — *Theologie als Glaubensverständnis.* Wurtzbourg, Echter-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 252 p. Prix : 11,50 marks.

La notion de théologie ne cesse depuis quelque temps d'être étudiée, et les efforts dépensés pour préciser la part de l'œuvre humaine dans l'élaboration de la foi ne semblent pas encore avoir abouti, tant se montrent divers les points de vue philosophiques qui sont à la base de la recherche même. Le livre du P. B. ne prétend pas donner une réponse définitive; il veut plutôt dégager quelques perspectives historiques qui prépareront la voie d'une solution.

Une première partie expose la pensée des Pères, des Scolastiques et de quelques mystiques sur la théologie comme intelligence de la foi. On ne vise pas à une étude complète; le choix des auteurs a été restreint aux plus représentatifs, à ceux en particulier qui ont explicitement développé leur pensée en dégageant, par une réflexion consciente, les traits fondamentaux de leur élaboration et de leur méthode. Ainsi sont rapidement esquissés : Clément d'Alexandrie et son idéal de gnose chrétienne, Origène qui utilise déjà les voies de l'analogie, S. Augustin dont les conceptions sur l'*intellectus fidei* domineront le moyen âge; S. Anselme, et, pour la période du plein épanouissement scolastique, Guillaume d'Auxerre, S. Thomas; parmi les mystiques, on approche de plus près S. Bernard, Henri de Gand (qu'on s'étonne un peu, à vrai dire, de voir dans ce chapitre plutôt que dans le précédent), Denys le Chartreux et Joseph a Spiritu Sancto. La deuxième partie, qui est le cœur de l'ouvrage, expose la doctrine du Concile du Vatican concernant l'intelligence de la foi. C'est avec le plus grand intérêt qu'on lit cette étude approfondie, neuve et complète, partant des circonstances historiques qui préparèrent la définition, exposant à fond les différentes expressions de la pensée des Pères du Concile, étudiant le sens exact de la formulation définitive et tout ce qu'elle contient dans ses implications dernières. La troisième partie fait une histoire rapide des résultats obtenus par la prise de position officielle de l'Eglise. Résultats positifs d'abord, que l'A. passe brièvement en revue en résumant plusieurs exposés sur la notion de théologie, de Franzelin à l'article du P. Congar dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* et en accordant une attention toute spéciale à Scheeben. Mais à la lumière de ce progrès, on mesure mieux aussi le recul chez d'autres théologiens qui n'ont pas été en mesure de tirer les conclusions qui s'imposaient depuis le Concile.

Dans tout le cours de son ouvrage, le P. B. se garde bien de dissocier science et intelligence de la foi. Une nuance seulement sépare les deux termes : d'un côté on met l'accent sur le fait que l'élaboration intellectuelle possède un caractère rationnel et méthodique qui place davantage la théologie au niveau des sciences humaines; de l'autre côté, on souligne le fait que la pensée surgit de la foi elle-même et l'on marque ainsi plutôt l'aspect religieux de la théologie. Peut-être cependant l'A. laisse-t-il parfois se rompre la continuité entre les deux, par exemple en schématisant un peu trop la pensée de S. Thomas qui aurait, nous dit-on, infléchi le mouvement théologique du côté de la « science », comme si par ailleurs le Concile avait opéré un retour conscient à la notion d'« intelligence » de la foi. Il y a là un peu de simplification, risque presque inévitable dans une étude qui embrasse de fort longues périodes de l'histoire.

C. Dumont, S. J.

J. Beumer, S.J. — *Auf dem Wege zum Glauben.* Eine katholische Apologetik für Laien. Francfort s/M., J. Knecht, 1956, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 7,80 marks.

Ce qu'on appelle d'habitude la théologie fondamentale est mis, dans ce livre, à la portée des laïques. Un pareil volume de vulgarisation religieuse manquait jusqu'à présent en langue allemande. Le but poursuivi dicte à l'auteur sa méthode et exige de lui un certain nombre de qualités qu'il possède d'ailleurs éminemment : netteté dans la position des questions, clarté de la réponse, concision des formules, limpidité dans le vocabulaire, art de choisir l'essentiel en tout. Le plan est tout à fait classique : révélation et ses signes, sources néotestamentaires, le Christ révélateur, l'Eglise sous ses deux aspects d'institution et de société vivante. On a donc ici une bonne initiation aux problèmes de la théologie fondamentale, surtout utile pour ceux qui cherchent un premier exposé rapide et précis des questions de base. C. Dumont, S. J.

H. Lais. — *Probleme einer zeitgemässen Apologetik.* Vienne, Herder, 1956, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 54 S.

Quiconque veut sortir de la routine des manuels et s'informer en Apologétique doit lire le livre du professeur Lais. Sans doute on n'y trouvera pas de réponses toutes faites; on y verra plutôt le labeur surhumain que l'on requiert de l'apologiste qui se veut bien informé. Quatre conférences présentées à une réunion de pastorale à Vienne composent la matière du livre. La première énonce le problème de l'adaptation de l'apologétique à notre temps; il semble que ce soit avec un certain retard que les théologiens de langue allemande comprennent l'opportunité de ces grandes sommes de problèmes actuels, centrés sur la religion et la foi, telles qu'il en existe déjà dans les milieux de langue française. Il faut à la fois saisir les difficultés des temps, qui proviennent de la déformation que l'homme moderne inflige aux idées de Dieu, du monde et de soi-même, et il faut présenter l'Eglise comme celle qui prend en charge tout l'homme en vue de son salut. Les trois autres conférences envisagent les principaux thèmes actuellement mis en question; on pourrait les regrouper sous trois chefs : nature, histoire, communauté. L'apologétique doit se préoccuper des sciences naturelles, être au fait des théories du matérialisme marxiste, des nouveautés de la physique et de la biologie, aussi bien que des acquisitions dernières de l'ethnographie religieuse. Le fait historique de la Révélation est déformé de nos jours par divers essais d'explication ou des méthodes renouvelées de critique de l'existence : il faut répondre à Bultmann, à Jaspers et en même temps construire une explication intelligente de l'inspiration scripturaire et de la révélation. Enfin un grand nombre d'objections actuelles regardent l'Eglise comme autorité et partent d'une totale méconnaissance de son rôle dans le monde; au premier plan des préoccupations doivent donc venir aussi les questions de la participation visible à l'Eglise comme seule communauté de salut. Il faut espérer qu'à la suite de telles réunions, où se rencontrent souci pastoral et mise au point scientifique, on verra aussi certaines adaptations de nos manuels au temps présent. C. Dumont, S. J.

Mgr Cristiani. — *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique.* Coll. Je sais-Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 106. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 15 cm., 125 p. Prix : 300 frs.

Ce qui caractérise ce volume apologétique, c'est tout d'abord l'aisance de son exposé : art très discret, élégance dirait-on même, qui repose sur une maîtrise totale de la doctrine. Avoir ainsi gardé toute la matière scolaire, mais lui donner, en des pages somme toute assez brèves, cet aspect d'assurance claire et directe, est un petit tour de force. Pourtant il y a les miracles de Jésus, dont l'interprétation nous paraît un peu trop extrinsèque à l'essence même du message divin; la résurrection, ce grand miracle, n'est-elle pas à proprement parler le signe ultime et en même temps réalisateur du salut? or la résurrection n'est qu'occasionnellement citée (p. 59), ce qui est un peu dommage. Peut-être aussi les notes de l'Eglise sont-elles trop vues sous l'angle de l'ancienne controverse protestante et pas assez sous l'aspect positif qui fut cher au cardinal Dechamps. Un second caractère de ce petit volume est sa largeur de vues. Tout en maintenant sa place centrale et irremplaçable à l'apologétique classique, l'A. a une saisie d'ensemble qui lui fait encadrer son exposé de base par deux chapitres qui en élargissent

les aspects. Le premier étale l'apologétique dans le temps et décrit la défense religieuse sous les diverses formes qu'elle revêtit au cours de l'histoire. Le second donne sa plénitude à l'argument fondamental en y ajoutant, comme des parties non nécessaires, mais à tout le moins complémentaires, les méthodes apologétiques modernes, dont trois nommément sont esquissées : celle de l'abbé de Broglie, celle de Blondel, et celle du P. Teilhard de Chardin, présentée avec grande sympathie, non pas comme œuvre de théologien mais comme une vision de savant ouverte sur la foi. C. Dumont, S. J.

A. Beni. — *La vera religione.* Coll. Nuovo corso di teologia cattolica, 1. Florence, 2e édit., Libreria editrice fiorentina, 1956, 25 × 18 cm., 375 p. Prix : 1.500 lires.

Ecrire un bon manuel est parmi les choses les plus difficiles qui soient. Il faut consigner, sous un format de pratique scolaire, la totalité d'une doctrine, en une langue accessible, et selon une ordonnance qui favorise à la fois l'exposé pédagogique et l'assimilation par l'élève. Toutes ces qualités se rencontrent dans le *De vera religione,* classique mais écrit en langue moderne, du Cours de théologie publié à Florence. Le volume présenté ici est une réédition revue et augmentée. Cela dit à la fois le succès de l'œuvre et les perfectionnements que l'auteur y apporte. Toute la matière est traitée selon l'ordre traditionnel : l'existence d'un Dieu personnel, la religion, la révélation et ses critères, les sources chrétiennes, le Christ et son témoignage, le développement de l'Eglise et l'excellence de sa doctrine. L'information est abondante, l'exposé clair et précis. Aussi, dans le genre auquel il se rattache, le livre est une réussite. Ne devrait-on pas y trouver cependant (simple suggestion qui vaudrait pour la plupart des manuels!) quelques ouvertures sur des problèmes plus récents ou des manières nouvelles de situer les questions. Quelques exemples : la philosophie de la religion s'est considérablement enrichie et il est nécessaire de bien mettre au point la définition même de la religion ainsi que l'idée d'un monothéisme primitif; la notion de mystère mérite d'être expliquée dans une théorie plus approfondie de la connaissance intellectuelle, évitant les schèmes trop imaginatifs; dans l'étude du miracle il faudrait mettre en relief la valeur intentionnelle de signe divin qui a été aperçue par de bons théologiens dans le fait prodigieux; la preuve par la Prophétie devrait être remise à neuf et retrouver toute son importance dans une vue plus étudiée de l'histoire. Le manuel a ses grandeurs et servitudes : il donne tout, mais il faut toujours le dépasser. C. Dumont, S. J.

THEOLOGIE

M. Kaiser. — *Die Einheit der Kirchengewalt* nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter. Coll. Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung, Bd. 7. Munich, K. Zink, 1956, 24 × 16 cm., xii-206 p. Prix : 18 marks.

Cette dissertation doctorale peut être considérée comme une synthèse canonique des données néotestamentaires sur le pouvoir pastoral, à la lumière des travaux les plus récents de l'exégèse tant catholique que protestante.

Dans une première partie, l'A. montre l'origine et la nature de ce pouvoir (pastoral) et il en souligne très opportunément l'unité : ayant sa source dans le Christ et sa mission rédemptrice reçue du Père, il est communiqué dans sa totalité aux Apôtres choisis librement par le Christ comme ses représentants. L'A. l'établit par le témoignage du Nouveau Testament, en précisant le rapport de cette mission apostolique avec la résurrection du Christ, sa nature juridique et sa continuité ainsi que sa structure hiérarchique culminant dans la primauté de Pierre.

Une seconde partie aborde ensuite la constitution juridique de l'Eglise apostolique : l'A. y discerne d'abord la conscience ecclésiale de la communauté primitive à partir des écrits de S. Paul, des Actes, des Evangiles synoptiques et de

S. Jean; puis, il envisage successivement l'institution des diacres et leur dépendance des apôtres et des épiscopes, la structure du gouvernement ecclésiastique établi par les Apôtres : missionnaires itinérants, presbytres (épiscopes), leur consécration par la semikhah ou rite d'ordination, leur mission et leurs pouvoirs, prolongement de ceux des Apôtres, leurs relations avec la communauté, avec les charismatiques et entre eux. Un dernier chapitre traite de l'épiscopat monarchique, de sa genèse et sa constitution dans les œuvres des Pères apostoliques (surtout Clément de Rome et Ignace d'Antioche).

Ce travail se recommande, sinon par son originalité, du moins par son souci d'objectivité, sa fidélité aux sources et un sens historique heureux auquel ne porte point préjudice sa position catholique avouée. Son idée maîtresse semble digne d'être retenue et mieux soulignée dans l'enseignement théologique : celle d'une unité profonde de la « mission » apostolique, prolongeant celle du Christ et entraînant à son sommet, la continuité des pouvoirs d'ordre, de juridiction et de magistère qui précède leur différenciation ultérieure et reste l'idéal auquel leur exercice séparé doit prétendre. G. Dejaifve, S. J.

R. Völkl. — *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin.* Coll. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 12. Munich, K. Zink, 1956, 24 × 16 cm., XIX-354 p. Prix : 24 marks.

Cette thèse entreprend un parallèle entre la doctrine de l'Ecriture et celle de S. Thomas sur l'amour de soi-même. Analysant d'abord les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'A. y découvre une reconnaissance de plus en plus nette du primat de l'Agapè conçu comme amour désintéressé de Dieu et du prochain, primat qui trouve sa formule définitive dans S. Jean. Certes l'amour de soi n'est pas ignoré dans l'Ecriture, mais il n'y remplit qu'un rôle provisoire et périphérique et si sa mention est quelquefois plus fréquente, notamment dans la littérature sapientielle, le fait s'explique, nous dit l'A., par l'influence de la sagesse grecque et païenne autant que par l'optique intéressée et peu mystique de l'âme juive. Sans doute, on le retrouve aussi dans le N.T. : dans l'enseignement des évangiles, dans S. Paul, dans les épîtres catholiques et même dans S. Jean; il y prend même une place plus importante dans les écrits plus tardifs, S. Jean excepté, et cela dans la mesure, note l'A., où la Révélation du N.T. s'est alourdie d'éléments empruntés à l'A.T., au milieu juif ou païen.

Chez S. Thomas, au contraire, dont l'A. nous expose la pensée dans la seconde partie, l'amour de soi est premier, qu'on l'envisage en Dieu lui-même, dans l'homme selon la nature ou selon l'état de grâce et l'état de gloire. Ce n'est pas que S. Thomas ne reconnaisse franchement avec l'Ecriture la priorité absolue de l'amour de Dieu sur l'amour de soi en l'homme; néanmoins, son point de départ aristotélicien, avec la notion de nature, semble compromettre la pureté de l'Agapè, en y incluant une sorte d'égocentrisme intéressé que l'Ecriture paraît exclure. Aussi l'A., dans les conclusions de ses analyses, tout en affirmant les ressemblances foncières entre les deux doctrines, ne peut s'empêcher d'en accuser les contrastes, même si, comme il l'avoue volontiers, il ne s'agit que d'une accentuation différente.

Le conflit entre amour intéressé et amour désintéressé n'est pas nouveau et l'A. qui semble ne pas avoir dépassé ici l'optique trop étroite selon laquelle A. Nygren posait ce problème à propos du N.T., nous paraît également être la victime innocente de ce faux problème métaphysique. Ce peut sembler une gageure de comparer le kérygme néotestamentaire d'allure parénétique et pastorale et un système très structuré de morale philosophique et théologique; voudrait-on s'y risquer, encore faudrait-il y employer une méthode quelque peu différente : ne pas se contenter d'une analyse textuelle (surtout pour l'Ecriture qui n'est pas un système, mais même pour tout théologien de grande classe, dont l'intuition profonde est plus riche que la synthèse écrite) mais prendre soin de rattacher sans cesse les affirmations expresses des auteurs, parfois antithétiques, à leur vision globale et aux implicites qu'elle contient et qui peuvent parfois se dérober sous des emprunts faits à telle ou telle philosophie.

L'A., qui travaille de seconde main, s'est contenté bien souvent de rapprocher

des textes sans entreprendre ce travail en profondeur; l'eût-il fait, il aurait constaté que S. Thomas, sous le couvert d'Aristote, est plus théologien biblique qu'on ne l'imagine et par conséquent, loin de le délaisser pour retourner à l'Ecriture, comme il nous y engage dans sa conclusion finale, il conviendrait plutôt de ne négliger ni l'un ni l'autre en vue d'élaborer, compte tenu des exigences de nos contemporains, une réponse satisfaisante aux vieux problèmes que l'homme ne cesse d'agiter et qu'il pose, à chaque génération, selon des perspectives toujours nouvelles.

G. Dejaifve, S. J.

N. Wicki. — *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 9. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1954, 24 × 16 cm., xvi-334 p. Prix : 15 frs.

Le traité « de novissimis », essentiel à une synthèse théologique équilibrée, puisqu'il en constitue, en quelque sorte, la clef de voûte, est un tard venu dans la spéculation médiévale. L'A. s'est proposé en cet ouvrage d'en tracer les origines et d'en suivre l'élaboration depuis l'époque de Pierre Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin, en s'attachant plus particulièrement à la question de la béatitude céleste.

Dans une première partie (50 pp. environ), l'A. relève soigneusement les sources de la doctrine chez les prédécesseurs de Pierre Lombard : Honoré d'Autun, Pierre de Pouilly, Hughes de Saint-Victor; chez Pierre Lombard et ses contemporains : Robert de Melun, Odon de Ourscamp, Gandolphe de Bologne; chez les élèves du Lombard et les Porrétains avant d'en venir aux Maîtres de Paris et à l'école franciscaine et dominicaine des débuts de la haute scolastique. Une monographie spéciale sur le nouveau traité « de dotibus animae et corporis », définitivement constitué chez Guillaume d'Auxerre, achève cette enquête historique bien documentée et qui a su bénéficier des recherches récentes dans la littérature manuscrite.

Une seconde partie, plus ample (elle comporte plus de 250 pages) envisage la théologie de la béatitude céleste. L'A. y traite successivement de la béatitude en général : sa terminologie, son essence, son sujet d'inhésion; de la vision de Dieu : sa nature, son objet, ses conditions subjectives; des actes de volonté concomitants : charité parfaite, fruition; de la théorie des « dotes » et de la permanence des vertus, dons et savoir naturel dans la patrie. A propos de chacun de ces thèmes, l'A. nous retrace l'évolution des doctrines chez les différents théologiens avec précision et grand souci d'objectivité. Au sujet du problème tant débattu à l'âge d'or de la scolastique du « constitutif formel de la béatitude », cette période en est restée à une position augustinienne précritique évitant de s'engager dans la controverse qui opposera plus tard les théologiens en intellectualistes ou volontaristes.

Ce travail sérieux et probe, bien ordonné et d'une consultation facile, grâce aux tables qui le complètent, constitue une aide précieuse pour le théologien de métier, en lui restituant la toile de fond d'où se détachent et prennent leur relief les doctrines plus élaborées des grands scolastiques sur la béatitude.

G. Dejaifve, S. J.

M. Fr. J. Marlet, S. J. — *Grundlinien der kalvinistischen « Philosophie der Gesetzesidee » als christlicher Transzendentalphilosophie.* Coll. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 8. Band. Munich, K. Zink, 1954, 24 × 16 cm., vii-136 p. Prix : 12 marks.

La philosophie de l'idée de loi, création relativement récente du calvinisme hollandais, n'a guère rencontré l'attention des philosophes et théologiens de langue française. Ignorance doublement regrettable : elle nous prive des fruits d'une pensée riche en elle-même, et plus encore d'une contribution à la solution de problèmes dans lesquels nous sommes tous engagés : problèmes du surnaturel, rapports de la nature et de la grâce. Inspirée lointainement par l'œuvre d'Abra-

ham Kuyper, la philosophie de l'idée de loi a pris sa forme définitive dans les ouvrages de deux professeurs d'Amsterdam, H. Vollenhoven et H. Dooyeweerd, de ce dernier surtout, dans une trilogie parue en 1935/36 sous le titre *De Wijsbegeerte der Wetsidee,* d'après laquelle le P. Marlet règle, en ordre principal, son exposé. L'idée foncière de Dooyeweerd est que le sujet transcendantal (ce sujet qui, échappant lui-même à toute objectivation possible, est la condition à priori de tous les objets d'expérience) est marqué d'une empreinte chrétienne; la pensée humaine a son fondement dans la souveraineté de la Parole de Dieu qui lui impose sa loi; il s'en suit qu'elle ne jouit pas de l'autonomie; elle ne peut s'appuyer sur des principes qui lui seraient propres, comme sur un point d'Archimède autosuffisant. Par là, Dooyeweerd entendait opposer cette conception « réformée » de la philosophie à ce qu'il considérait comme la conception catholique, conception d'une raison naturelle séparée, de soi étrangère aux déterminations et aux impératifs de la Parole de Dieu. Mais le P. Marlet entreprend ici de lui montrer son erreur. Il lui fait observer que bon nombre de théologiens catholiques contemporains retrouvent la complexité des rapports de la nature et de la grâce : et s'il est vrai qu'à leurs yeux, la grâce présuppose la nature comme le sujet auquel elle se communique, il est non moins vrai que la nature présuppose la grâce, en ce sens du moins qu'étant rapportée gratuitement, dans l'acte de sa création même, à la surnature comme à sa fin, elle trouve, dans cette finalité surnaturelle intrinsèque, sa raison d'être et son sens profond. Ces théologiens, qu'on nomme ici, K. Rahner, Urs von Balthazar, en Hollande même, Schoonenberg, d'autres encore, nous disent en somme que l'homme concret — tel qu'en fait Dieu l'a voulu, en créant toutes choses, et la raison même, dans le Christ — est une structure ontologique en relation — en relation à Dieu qui l'appelle; il est, en son centre le plus intime, l'être interpellé par Dieu, sollicité à lui répondre. Or, poursuit Marlet, ces vues des théologiens catholiques sont en pleine conformité avec la doctrine du magistère : elles constituent la « philosophia in Ecclesia recepta ac agnita ». Dans ces conditions, nous pouvons parler d'un accord substantiel entre théologiens de l'idée de loi et théologiens catholiques. Reste pourtant une dissonance : précisément parce que la structure de la raison est celle d'un être dont Dieu attend la libre réponse, elle exige inexorablement la collaboration humaine. Or, voilà ce que l'inspiration calviniste de la philosophie de Dooyeweerd l'empêche de reconnaître : selon lui, dans l'œuvre de la restauration de l'homme pécheur, Dieu est seul à agir; les causes secondes, l'homme lui-même n'ont aucune part véritablement constructive dans l'œuvre du salut. Telles sont, croyons-nous, les lignes maîtresses de l'ouvrage du P. Marlet. Peut-être eût-on souhaité, du point de vue catholique, une expression plus précise et surtout mieux établie, de ce centre personnel religieux qui fait l'unité de l'homme et de ses divers niveaux de conscience; et peut-être aussi la philosophie réformée refusera-t-elle de se reconnaître dans la dissonance qu'on lui signale, dans l'interprétation, qu'on donne ici, du « monergisme » calviniste (cfr, à ce sujet, G. Berkouwer, *Identiteit of conflict?,* dans *Philosophia reformata,* t. 21, 1956, pp. 1-43), mais on ne méconnaîtra pas l'importance de la contribution apportée par l'auteur à l'approfondissement d'une question toujours ouverte.

L. Malevez, S. J.

PHILOSOPHIE

ÉTUDES ET ESSAIS

M. D. Philippe, O.P. — *Initiation à la philosophie d'Aristote.* Paris, La Colombe, 1956, 23 × 14 cm., 249 p. Prix : 980 frs.

C'est pour faciliter un premier contact et présenter la vue d'ensemble nécessaire à un travail ultérieur d'analyse que le P. M. D. Philippe a rédigé cette *Initiation à la philosophie d'Aristote.* C'est un grand service qu'il rend à tous les débutants, car rien de semblable n'existait en français. Le livre s'ouvre par un avant-propos qui en définit le dessein, suivi d'une introduction qui rappelle les grandes étapes de la pensée hellénique et détermine les courants vis-à-vis desquels le Philosophe dut prendre position. Ensuite, après quelques notes biographiques,

l'auteur expose successivement les lignes maîtresses de la philosophie humaine, de la philosophie de la nature, de la philosophie première et de la logique d'Aristote, en suivant généralement l'ordre même de ses principaux écrits. Enfin, un appendice classe organiquement les divers ouvrages du *Corpus aristotelicum* et les analyse succinctement, en réservant aux notes les questions de chronologie. Certes il ne s'agit pas — Hamelin est déjà lointain — d'exposer le système d'Aristote, encore moins de retracer l'évolution de la pensée aristotélicienne, mais d'en dégager la synthèse organique qui, laissant délibérément de côté les Commentaires, se veut à l'écoute du seul Aristote. Semblable entreprise suppose évidemment, et l'auteur en convient, nombre d'interprétations personnelles dont une simple Initiation peut se dispenser de fournir les preuves, d'autant plus qu'il est souvent possible de les trouver dans ses autres travaux. Plus fondamentalement elle suppose reconnue chez Aristote, dans l'économie actuelle des traités, au-delà même des variations de chronologie et d'expression, une pensée cohérente et rigoureuse. Prenant ainsi parti contre Robin, l'auteur affirme à plusieurs reprises, en particulier dans une conclusion qui tourne un peu au panégyrique, l'unité sous-jacente à un désordre qui n'est qu'apparent. Là où d'autres n'avaient vu qu'hésitations, à propos par exemple des diverses définitions de la philosophie première, le Père P. discerne une exacte correspondance des points de vue. Devant l'affirmation de cette unité, le lecteur se défendra mal de quelque scepticisme, notamment au sujet de la Métaphysique et se demandera si l'auteur ne s'aventure pas un peu trop loin « dans la perspective des principes d'Aristote », au lieu de s'en tenir à l'état inachevé de sa pensée. C'est encore le cas en philosophie humaine quand on nous montre dans l'amitié le bonheur propre à la vie pratique, si harmonieusement orienté vers la contemplation. L'auteur semble d'ailleurs pressentir l'écueil quand il parle des supériorités de la méthode sur les acquisitions.

Quoique l'on puisse regretter l'obscurité de quelques pages et le caractère par trop abrupt de maintes traductions, il y a plaisir à reconnaître que l'ensemble de cette Initiation est de belle venue, qu'elle est claire et précise et tient la promesse de son titre. H. Jacobs, S. J.

L. Bourgey. — *Observation et expérience chez Aristote.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1955, 25 × 17 cm., 164 p.

L'auteur de cet ouvrage a conçu le dessein d'étudier, en fonction des normes dégagées par la science moderne, comment dans l'œuvre d'Aristote se présentent l'observation et l'expérience aussi bien dans la pratique quotidienne du chercheur que dans la doctrine réfléchie du penseur. Certes il ne prétend donner ici que l'esquisse d'un travail qui serait très considérable, mais celle-ci, en dépit ou plutôt à cause de sa technicité même, est suggestive et mérite de retenir l'attention. Dans l'Introduction, l'auteur se heurte à la question de la chronologie des œuvres. Il se fait le rapporteur des solutions regardées aujourd'hui comme les plus probables et apporte une contribution personnelle à la solution de ce difficile problème par des arguments d'ordre linguistique. Cet effort sera certainement apprécié par les spécialistes. Le plan de l'ouvrage lui-même est simple : Observation et expérience sont d'abord envisagées en fonction du système philosophique; il s'agit de reconnaître le statut que leur confère Aristote dans l'ensemble du savoir. Les recherches positives du Stagirite, ses enquêtes et déterminations des faits sont ensuite décrites brièvement dans les différents domaines physique, biologique surtout, et aussi psychologique et moral. Elles révèlent l'universelle curiosité d'Aristote. Dans un dernier chapitre, l'auteur étudie la démarche complexe du chercheur, sa méthode de raisonnement et de preuve dans le domaine des faits. Le principal mérite de ce livre est certainement à chercher dans la précision de ses analyses et aussi sans doute dans cette volonté de ne pas séparer le philosophe du savant et de ne méconnaître ni l'un ni l'autre. A. Thiry, S. J.

Aristotele nella critica e negli studi contemporanei. Coll. Rivista di Filosofia Neoscolastica, Supplemento speciale al volume XLVIII. Dicembre 1956. Milan, Vita e Pensiero, 1957, 25 × 17 cm., x-202 p. Prix : 2.000 lires.

Ce volume comprend, outre une introduction du T. R. P. Gemelli, six études. La première que signe Emanuele Severino traite d'Aristote et de la métaphysique classique. Elle répond au reproche souvent fait au Stagirite de n'avoir construit qu'une cosmologie. Elle met aussi en relief la valeur du principe de non-contradiction, pris dans un sens ontologique, pour l'affirmation de l'absolu. Le deuxième essai d'Adriano Bausula s'intitule : *La téléologie aristotélicienne et la valeur de l'activité noétique.* Il confronte les positions d'Aristote avec le pragmatisme de Dewey et la conception marxiste de la praxis. Avec la troisième étude, nous pénétrons dans le monde de l'érudition qui s'efforce de nous restituer le *corpus aristotelicum* dans sa pureté et d'en établir l'ordre et la chronologie. Virginia Guazzoni Foà critique les travaux de Werner Jaeger sur l'évolution de la pensée aristotélicienne dans la Métaphysique. Elle estime qu'il n'y a pas lieu de parler à ce propos d'un renversement de la pensée, mais d'un développement qui progresse en toute cohérence. Elle s'appuie avant tout sur les divers passages qui traitent de la transcendance. A son avis, dans les livres A-Λ, l'ordre génétique coïncide avec l'ordre systématique, cependant que les livres M et N doivent être placés avant Λ et que les livres Z-Θ doivent être considérés ensemble et contiennent en germe les conceptions développées dans Λ. Dans un travail très documenté Giovanni Reale s'attache à la tentative révolutionnaire de J. Zürcher dans les études aristotéliciennes dont on sait d'ailleurs qu'elle a été très sévèrement jugée. Ezio Franceschini traite alors des *Recherches et études sur Aristote dans le moyen âge latin.* Il nous donne ainsi une excellente mise au point de l'état actuel des investigations. Enfin Aldo Bonetti se fait le rapporteur des *Editions du texte grec d'Aristote de 1831 à nos jours.*

On le voit, ces divers travaux retiendront l'attention à la fois des érudits et des philosophes. A. Thiry, S. J.

H. Fischer. — *Die Aktualität Plotins.* Über die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik. Munich, Beck, 1956, 23 × 16 cm., viii-218 p. Prix : 18 marks.

La science moderne prend davantage conscience de l'unité de structure de tout l'univers, de la réalité atomique et moléculaire à la réalité vivante et personnelle : conjonction d'une projection en dehors de soi avec une centration toujours plus grande sur soi-même. Telle est, selon l'auteur, la vérité encore actuelle du Plotinisme et de sa philosophie du « rayonnement » et de l'émanation. En tout être se manifeste selon Plotin la source ontologique première; et c'est l'œuvre d'art qui finalement fera éclater, dans la beauté, cette présence du divin.

L'auteur s'attache ensuite aux grands chapitres de l'influence de Plotin sur la pensée occidentale, dans l'augustinisme, la philosophie de Denys, la métaphysique de Dante, l'époque de la Renaissance et du baroque. Les théories scientifiques actuelles devraient prolonger aujourd'hui cette influence de la pensée grecque.

On nous permettra quelques réserves. Certes on trouvera beaucoup de beauté, d'harmonie et de satisfaction intellectuelle dans une philosophie comme celle de Plotin. Mais nous ne pensons pas que la pensée grecque réponde aux grandes questions d'aujourd'hui, qu'elle soit capable de diriger notre histoire. Il est par exemple très significatif de remarquer la place de la contemplation artistique et plus généralement la place quasi exclusive de la connaissance dans le système de Plotin. Or, beaucoup plus que d'un esthétisme, le monde d'aujourd'hui a besoin d'une morale et d'un salut. Et voilà ce qui semble bien avoir échappé à une partie au moins de la pensée grecque : la transcendance de l'action et de l'engagement sur le « repos » intellectuel. On se rappellera par exemple la réaction compréhensible de la « praxis » marxiste contre l'idéalisme érigé en système. Non pas qu'il faille renoncer à la contemplation et à la connaissance; mais la conscience elle-même doit être source d'action, exigence d'engagement. Car cette conscience révèle en nous non pas l'étagement hiérarchique d'une théorie émanatiste, mais le dynamisme d'un être qui est vie et acte, l'immanence d'un Dieu qui suscite en l'appelant le mouvement de notre liberté, d'un amour qui prend possession de notre vie. S. Decloux, S. J.

PLOTIN. — *Schriften.* Übersetzt v. R. HARDER. Band I. Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge. a) Text und Übersetzung. b) Anmerkungen. Hambourg, F. Meiner, 1956, XII-584 p. Prix : 38 marks broché ; 45 marks relié ; en souscription : 34,20 ou 40,50 marks.

A vingt ans de distance, R. Harder réédite sa traduction allemande de Plotin (parue pour la première fois de 1930 à 1937). Inutile de dire qu'elle a subi de nombreuses modifications et corrections basées surtout sur l'édition critique de P. Henry-H. R. Schwyzer. Le texte allemand paraît aujourd'hui en regard du texte grec. Comme il s'agit d'une œuvre de traduction, et non d'une édition critique ni d'un commentaire, l'auteur a jugé bon de réunir dans un volume séparé les remarques nécessaires. Chaque texte y est introduit, et un plan en est donné, précédant les observations les plus importantes sur l'établissement du texte ou sur la traduction adoptée.

Le premier volume qui paraît aujourd'hui ouvre ainsi une série de cinq volumes où les écrits des Ennéades paraîtront, non dans l'ordre de leur rassemblement par Porphyre, mais dans l'ordre de leur rédaction. Le traducteur pense ainsi rendre plus facile l'intelligence de la pensée et corriger surtout l'arbitraire de la classification porphyrienne. Précisons, par exemple, que ce premier volume contient dans l'ordre les chapitres suivants des Ennéades : I, 6; IV, 7; III, 1; IV, 2; V, 9; IV, 8; V, 4; IV, 9; VI, 9; V, 1; V, 2; II, 4; III, 9; II, 2; III, 4; I, 9; II, 6; V, 7; I, 2; I, 3; IV, 1. S. Decloux, S. J.

Aspects de la dialectique. Coll. Recherches de philosophie, II. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 22 × 14 cm., 380 p. Prix : 1.500 fr. fr.

Le pavillon de la dialectique couvre aujourd'hui des marchandises si diverses qu'on saura gré aux éditeurs de cet excellent recueil d'en éclairer les aspects.

Sans pouvoir entrer dans le détail des différentes études qui le composent, disons simplement qu'on y lira avec grand intérêt un travail du P. André Marc sur *Méthode et dialectique.* L'auteur y dégage les procédés de la méthode qu'il a suivie dans l'œuvre considérable que l'on sait. Il appelle dialectique « le raisonnement qui se développe à partir des contraires et sur eux ». Il y voit « une logique des oppositions pour autant que celles-ci se rattachent immédiatement, nécessairement, selon une hiérarchie donnée, à l'être comme tel, premier principe du réel et de l'esprit ». Dans *Négativité et affirmation originaire,* Paul Ricœur cherche à voir clair, comme il dit, dans ses propres réticences à l'égard des philosophies qui, depuis Hegel, font de la négation le ressort de la réflexion ou même identifient la réalité humaine à la négativité. Dans un travail très documenté, le P. D. Dubarle étudie *Dialectique et ontologie* chez Platon, tandis que C. Rutten traite de *Dialectique et procession* chez Plotin. J. Pépin se livre à une confrontation très éclairante dans *Univers dionysien et univers augustinien.* H. Niel compare une nouvelle fois les dialectiques hégélienne et marxiste.

Nous nous excusons de ne pouvoir citer toutes les études de ce recueil. Les seuls titres que nous venons d'énoncer montrent à l'évidence l'intérêt, l'importance et la variété de cette deuxième livraison des *Recherches de philosophie.* A. Thiry, S. J.

A. SESMAT. — *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne.* Coll. Travaux de l'Institut catholique de Paris, 3. Paris, Bloud et Gay, 1955, 25 × 16 cm., 358 p. Prix : 1.800 frs.

Saint Thomas « baptisa » Aristote en réfléchissant, en chrétien, ses catégories métaphysiques. A. Sesmat se propose à présent d'intégrer à une synthèse chrétienne « l'hypothèse dialectique » empruntée au système hamelinien de représentation du réel.

L'« Essai sur les éléments principaux de la représentation » est, nous affirme M. Sesmat, une œuvre remarquable. La théorie du réel, de la connaissance et

de l'origine de l'esprit, s'y affirme comme « idéalisme » ; l'auteur y reconnaît un véritable personnalisme. Il s'attaque cependant à Hamelin, lorsque celui-ci prétend découvrir, à tous les degrés de la hiérarchie des êtres, fût-ce un germe de conscience.

L'interprétation la plus favorable — et qui paraît également la plus adéquate — du système requiert par ailleurs l'affirmation théiste, Dieu étant, au-dessus de la hiérarchie, le grand dialecticien, esprit exclusivement constructif et créateur de ses représentations. L'œuvre divine, dans le système hamelinien, se déroule en deux temps : « la construction d'un univers qui n'est d'abord objet de connaissance que pour Dieu seul, puis la « création » d'autres consciences dans cet univers ». Par ailleurs Dieu lui-même s'y développe par actualisation de son pouvoir constructeur ; et Hamelin admet qu'il aurait pu mal user de sa liberté en produisant une œuvre mauvaise. M. Sesmat s'attache à mettre au point les lacunes de cette théodicée. Il remarque ensuite qu'Hamelin insiste trop exclusivement sur la nécessité des rapports, pas assez sur celle des termes de sa dialectique : phénoménisme hérité de Renouvier, qui s'inspire plus ou moins consciemment d'un anti-substantialisme. Enfin l'auteur passe en revue le choix des notions fondamentales et s'attarde surtout à la critique de la notion de qualité. Le terrain une fois déblayé, il lui reste à construire sa propre dialectique. Avouerons-nous qu'elle ne nous convainc guère par son souci avoué d'intégrer dans l'unité d'un seul processus dialectique les thèses scientifiques et les affirmations métaphysiques?... Mais attendons le Traité complet de philosophie qu'on nous promet pour bientôt. S. Decloux, S. J.

Les études bergsoniennes. Volume IV. Paris, A. Michel, 1956, 20 × 15 cm., 256 p. Prix : 690 frs.

Ce recueil comprend une belle étude de R. Polin, *Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?* (Il y a de l'histoire avant l'homme. Il n'y a une philosophie de l'histoire qu'avec l'homme), une *note sur Bergson et l'histoire* par R. Aron, *Les idées esthétiques de Bergson* par S. Dresden, *La conception de la différence chez Bergson,* par G. Deleuze ; *Quelques aspects du « Bergsonisme » de Péguy* (d'après les *Notes* de 1914), *Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne* (l'exposition de la liberté morale dans « Les deux sources ») par L. Husson. Les *chroniques* comportent de Chaix-Ruy *Bergson et ses critiques italiens* et de Albaro Ribeiro *Bergson au Portugal.* Enfin Mᵉ Mossé Bastide nous donne une *Note pour une bibliographie bergsonienne* qui continue les essais antérieurs pour la période de 1945 à 1952. On est heureux de voir se poursuivre l'entreprise des *Etudes bergsoniennes* avec une collaboration aussi choisie.

J. Gilbert, S. J.

Fr. Hoefeld. — *Der Christliche Existenzialismus Gabriel Marcels.* Eine Analyse der geistlichen Situation der Gegenwart. Coll. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 9. Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 22 × 16 cm., 174 p.

Marcel n'est guère connu en Allemagne que depuis l'après-guerre : le manque de traductions et d'études allemandes sur sa philosophie est quasi total jusqu'en 1950. L'auteur du livre que nous présentons, arrêtant la bibliographie de Marcel en 1955 et celle des études sur Marcel en 1951, se plaint encore du manque d'études complètes en langue française.

L'objet de cette étude est l'« existentialisme chrétien » de Gabriel Marcel. Existentialisme : nom sous lequel il est devenu habituel de ranger la philosophie du penseur français, malgré ses préférences pour le nom de « néosocratisme ». Chrétien, parce que cette philosophie existentielle s'attache au problème religieux et peut être exploitée dans l'étude théologique.

L'étude de la pensée de Marcel se divise en quatre parties : les fondements méthodiques d'un mode de penser « total », en révolte contre l'esprit de système et le rationalisme ; la structure de l'existence humaine : corporalité, mondanéité, temporalité, liberté ; les formes spécifiques d'expérience dyadique : amour, foi, espérance ; l'existence de Dieu. Après quoi l'auteur développe, dans une conclu-

sion de trente pages tout d'abord une critique de la pensée de Marcel, puis une analyse de la situation spirituelle et de la crise du christianisme contemporain. Critique de la pensée de Marcel : l'auteur croit pouvoir déceler chez lui une opposition trop radicale entre expérience dyadique et expérience tuadique (où la rencontre personnelle se fait à travers la médiation de l'objet), entre un mode de participation « émotionnel » et vital et l'objectivation rationnelle. Ce sont là, reconnaît-il, deux pôles constants de toute expérience humaine, la personne étant le centre où le réel s'idéalise et où l'idée se réalise, où le subjectif devient objectif et l'objectif subjectif. Analyse de la situation spirituelle contemporaine! Marcel institue à bon droit le procès de l'attitude objectivante et inhumaine de l'homme contemporain. Perte de l'intériorité et de la disponibilité pour les expériences dyadiques ou personnelles, voilà où conduit le règne de l'*homo technicus*. Il faut retrouver, dans l'étude des relations dyadiques, l'unité de participation qui transcende l'opposition objet-sujet. Cette critique est poursuivie sur le terrain de la théologie. L'auteur prône, au-delà d'une théologie où Dieu est pensé comme objet, un renouveau théologique fondé sur l'intelligence plus profonde des rapports dyadiques ou personnels de l'homme avec Dieu, à travers la médiation du message ou de la Parole révélée, et à travers la médiation sacramentelle, représentation de l'éternel dans le temps.

Nous nous permettrons seulement deux critiques ou deux demandes d'éclaircissement. 1) Il ne nous semble pas particulièrement éclairant ni tout à fait exact de reconnaître en Dieu le « Toi absolu ». Le rapport je-tu ne repose-t-il pas sur une expérience de l'interpersonnalité incarnée (qui demeure dès lors incapable de transcender totalement l'*opposition* sujet-objet)? Or la distinction de Dieu et de l'homme dans leur communion d'amour n'inclut plus d'opposition. 2) Nous insisterions davantage, pour notre part, sur un renouveau de la théologie trinitaire plutôt que sur une étude plus précise du « concept de Dieu ». N'y aurait-il pas, dans une telle position, plus ou moins sous-jacente, l'affirmation d'un primat de la philosophie sur la théologie? Le rapport personnel avec Dieu dans la foi n'est plus le rapport encore indéterminé que révèle la participation philosophique avec le « fondement absolu » de toute existence, mais le rapport de filiation et de fraternité en Jésus, Fils du Père, dans l'unité de l'Esprit. S. Decloux, S. J.

F. J. J. Buytendijk. — *La femme. Ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle.* Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 380 p. Prix : 960 fr. fr.

Les transformations profondes auxquelles la condition de la femme a été soumise dans le monde moderne ont suscité et continuent de susciter des études fort nombreuses. Il est certes difficile de cerner un tel sujet et de distinguer ce qui dans la condition de la femme provient de sa nature et ce qui est simplement sédiment de l'histoire, produit de la culture. Le fait même que tous, hommes et femmes, écrivent sur l'être féminin et non sur l'être masculin est déjà significative à cet égard. Beaucoup d'études cependant sont trop partielles pour donner une réponse d'ensemble, qu'elles viennent des horizons de la psychologie, de la physiologie, de la biologie ou de la sociologie. Il fallait donc s'attendre à ce que l'anthropologie appuyée sur les méthodes de la phénoménologie et de l'analyse existentielle reprennent le sujet. C'est le mérite de F. J. J. Buytendijck d'avoir répondu à cette attente. L'éditeur nous présente son étude comme une réponse à l'œuvre violente de S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*. Toute question de publicité mise à part, le professeur Buytendijck estime, en effet, que ce livre est le plus important qui ait jamais été écrit sur la femme (p. 25). Il compte user d'une méthode semblable mais n'en insiste que davantage sur les points qui le séparent de S. de Beauvoir en particulier en ce qui regarde la liberté que l'un et l'autre tiennent « pour ce qu'il y a réellement de spécifique à l'être humain ». « Si nous pouvons affirmer, écrit B., que l'homme est essentiellement libre de toute prédétermination subjective et de toute nécessité physique, nous devons cependant reconnaître d'autre part que chaque projet existentiel se développe dans la soumission à un ordre de valeurs objectives et absolument normatives... » L'auteur dénonce donc chez la disciple de Sartre la méconnaissance de l'intériorité réflexive, puisque l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il fait,

la méconnaissance de la réalité essentielle du repos ou mieux de la *quiétude* (pp. 26 et 27). Ces différences conduisent l'auteur à développer une image de l'être humain et donc de la femme qui s'opposera sur plusieurs points à la vision qu'en a donnée *Le deuxième sexe*. Il ordonne donc son étude de manière à examiner d'abord ce qu'il appelle le mode d'être de la femme, c'est-à-dire ce qui donne lieu en elle à constatation objective : le fondement biologique, les caractères corporels et psychologiques; il s'arrête à la fin de cette section à la conception psychanalytique de la femme. Il présente ensuite une analyse des modes féminins de paraître : le corps et le visage, la juvénilité, la symétrie, la voix, et ce qu'il persiste à appeler le mystère de l'intériorité. Enfin il considère les modes d'existence de la femme : la dynamique qui la caractérise (ce chapitre nous paraît un des mieux venus), le monde originel de la femme, l'être au monde et le souci, la relation au corps propre, et, pour finir, la vocation maternelle.

Ce simple énoncé suffit à marquer l'importance de cet ouvrage qui vaut par le sérieux de ses méthodes et par la longue expérience du biologiste et psychologue qui y transparaissent. Certes il ne répond pas à toutes les questions et l'on aimerait parfois que l'exposé en soit plus nerveux et plus ferme, certaines analyses prolongées. Tel quel il s'impose à l'attention. A. Thiry, S. J.

P. Rostenne. — *La barbarie des élites*. Coll. Le monde et la foi. Tournai, Desclée et C^ie^, 1954, 18 × 12 cm., 273 p.

En situant son étude dans une perspective nettement métaphysique et théologique, l'auteur ne prétend nullement démontrer l'erreur ou l'inutilité des autres perspectives. Il a choisi la perspective d'une philosophie chrétienne de l'histoire parce que, par elle, il est persuadé, non d'épuiser son sujet, mais d'atteindre ses plus profondes racines. Il sait ce qu'il doit aux disciplines proprement historiques. Il souhaite même que des explications *historiques* se présentent à l'esprit du lecteur, en concurrence avec ses explications métaphysiques et convient que c'est la rançon de la faiblesse humaine qu'il subsiste toujours des « angles morts » entre les champs d'observation des diverses disciplines. Après avoir défini les civilisations comme réalités spirituelles, l'auteur développe dans sa première partie, *De la barbarie à la civilisation*, les thèmes suivants 1) Civilisations et civilisation. 2) Civilisation et péché. 3) Qu'est-ce qu'une civilisation? 4) Civilisation et christianisme. Dans la seconde partie, *De la civilisation à la barbarie*, il étudie 1) une civilisation « désacralisée ». 2) la démission des élites. 3) la civilisation dans l'impasse. 4) l'humanité sera catholique ou ne sera pas. 5) l'avènement de la masse. Voici la thèse de l'auteur : « L'originalité du christianisme — sauvegardée par le seul catholicisme — est d'avoir *relativisé*, dans la conscience humaine, l'entreprise civilisatrice. Alors que toutes les civilisations passées se sont crues la Civilisation et sont mortes comme par accident, dans leur ignorance d'être mortelles, dans la civilisation chrétienne n'a cessé de s'aiguiser la conscience de son caractère contingent. Cette conscience était fonction de l'absolutisation chrétienne de l'homme. Le caractère mortel des civilisations ne pouvait apparaître qu'à des hommes convaincus de leur immortalité » (p. 260). « Il y a deux manières d'interpréter la mortalité des civilisations. La première — la bonne et l'efficace — consiste à relativiser et à instrumentaliser la civilisation en fonction d'une humanité dont la destinée transcende l'entreprise civilisatrice. La seconde — caractéristique de notre époque — établit une coïncidence parfaite entre l'anéantissement de la civilisation et l'anéantissement de l'homme. Alors que la première assure non seulement le salut de l'homme mais le salut de la civilisation elle-même, la seconde croit sauver l'état présent de notre civilisation par la fausse pérennité d'une momification. Il faut n'être pas que de la terre pour tirer de la terre tous les fruits qu'elle peut donner. La conscience aiguë que nous avons acquise de la mortalité de notre civilisation ne met donc nullement sa renaissance en péril. C'en serait même un précieux adjuvant, à condition que la seconde interprétation de cette mortalité cède la place à la première » (p. 262). Notre civilisation meurt de se vouloir laïque, de penser qu'elle est la valeur suprême et la fin dernière de l'homme. En disant non à la Vie, l'homme rend son esprit immortalisé complice de sa mortalité corporelle qui l'envoûte de ses sortilèges. Le laïcisme caractérise ainsi le refus de l'esprit de jouer

le jeu de l'esprit. Ce qui signifie le rabattement de la valeur sur le « fait », avec, comme conséquence directe, la déchéance de la société en « masse ». A l'heure actuelle, la guerre totale et la dictature politique sont les deux signes les plus clairs de la décadence de notre civilisation, consécutive à la barbarisation de ses élites. Ce qui sent aujourd'hui le cadavre, c'est le laïcisme tout entier et nulle révolution ne sera efficace, qui ne sera pas une révolution contre lui. Et c'est ici que l'Eglise catholique, et elle seule, a son mot à dire, parce qu'elle est la seule église chrétienne qui — *en tant qu'église* — n'ait trahi ni la vérité religieuse, ni la vérité civilisatrice. Cet essai fera assurément réfléchir le lecteur, lui fera *méditer* l'actualité à la lumière de la philosophie chrétienne de l'histoire et, même s'il en trouvait telle expression « forcée », il en saura gré à l'auteur. J. Gilbert, S. J.

Y. Bouthillier. — *Réalisme ou idolâtrie*. Paris, Edit. du Cèdre, 1956, 19 × 12 cm., 142 p.

Après avoir tracé un rapide *historique* de la substitution, au cours du XVIII[e] siècle, du sensualisme, du rationalisme et finalement de l'idéalisme, au réalisme spiritualiste issu de la pensée grecque et des docteurs et philosophes chrétiens, l'auteur décrit de façon élémentaire *le réalisme de l'Eglise catholique,* puis il essaie de montrer comment, après l'abandon du réalisme, naquirent *les idoles* qui s'emparèrent de l'esprit humain. « Tour à tour les philosophes et les hommes politiques ont proposé à l'humanité pour la distraire un moment de sa souffrance ou de son angoisse : la raison, l'égalité, le progrès, la science, l'action, l'histoire, l'argent, le prolétariat, le nationalisme et l'orgueil dans l'esprit de guerre, le futurisme socialiste, la force adorée dans l'Etat, l'alliance enfin du nationalisme et du socialisme qui, jointe au mythe de la race, fut l'effroi et le bourreau de notre âge » (pp. 114-115). Mais « les sociétés humaines, à la différence des sociétés d'animaux supérieurs, ont été et seront toujours fragiles, dépendantes d'une suite d'équilibres improbables et instables entre les forces de la physique sociale et le pouvoir, mystérieux et d'un autre ordre, du monde moral » (p. 29). La méditation de l'auteur est stimulée par l'évolution du marxisme et la révolte contre l'Occident, caractère essentiel du XX[e] siècle. « La désagrégation sociale et la révolution mondiale ont une même cause et un même instrument : une vision métaphysique née du système de pensée qui domine l'Occident depuis deux cents ans et du mode de travail qui s'y est développé depuis cent ». « L'arme que tant de peuples tournent contre l'Occident, c'est l'Occident qui l'a forgée » (p. 9).

On pourrait dire que l'auteur fait le *procès de la pensée laïque* et, à cet effet, retrace à larges traits l'histoire de la philosophie moderne, *Du réalisme spiritualiste à l'Idéalisme absolu* (pp. 47-69). Comme tout exposé de ce genre, celui-ci risque de paraître assez sommaire même si son schème n'est pas faux. Voici, par exemple, comment la philosophie de Hegel est présentée comme « négation parfaite » du réalisme critique de l'Eglise. « Le mouvant est substitué à l'Etre. L'action humaine collective, c'est-à-dire l'histoire, est substituée à la création. L'autorité mythique de l'Etat est substituée à l'indépendance de la personne » (pp. 113-114). Mais pareille méditation ne risque-t-elle pas de ne convaincre que les chrétiens? J. Gilbert, S. J.

M.-J. Lory. — *La pensée religieuse de Léon Bloy*. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 22 × 14 cm., XXVI-352 p.

Après avoir étudié Léon Bloy et les milieux littéraires de 1870 à 1914 dans un mémoire publié en 1944 sous le titre *Léon Bloy et son époque,* c'est à la pensée du « mendiant ingrat » que l'auteur consacre cette étude fouillée, à cette pensée tout entière tournée vers la vie intérieure, les mystères de la religion, la quête mystique de Dieu, l'Eglise à laquelle il adhère, qu'il subit, critique et défend. « Pour atteindre l'essentiel de cette pensée, il faut se dégager de tous les détails pittoresques qui constituent la rançon humaine de son message, laisser de côté tout son mérite littéraire. Il s'agit de dissocier ce qui est pensée de ce qui est boutade, de savoir quand Bloy se prend au sérieux, quand il se parodie lui-même, quand il se laisse aller à la violence. Etudier les sources de l'énergie,

de la douleur, de l'imagination, de l'orgueil, du désespoir et de la joie, découvrir les constantes de la vie intérieure de Bloy, c'est le but de la première partie : *Essai sur la psychologie de Bloy* (pp. 1-101) : Le caractère (l'instinctif, l'inadapté, l'orgueilleux), l'intelligence et l'imagination, littérature et sainteté, l'apaisement par les pratiques (la prière, les sacrements). Cette connaissance de l'homme permet d'aborder l'étude de l'œuvre, mise au point *critique* de la pensée religieuse : *l'univers intérieur de Bloy* (103-217) (Les années d'illumination; les échecs apparents de la Trinité; les Ecritures, le mystère juif; N.D. de la Salette; l'impatience prophétique du Royaume). L'auteur cherche à ramener à un certain nombre *d'idées-mères* les opinions éparses en plus de 40 volumes de valeur très inégale, il essaie de déterminer les sources des intuitions dont est faite la vie intérieure de Bloy et de reconstituer l'ensemble de cet univers puissamment centré en dépit de ses apparences chaotiques. Ainsi s'expliquera le rayonnement de l'œuvre : *Léon Bloy et la crise de la conscience contemporaine.* L'homme qui refusa toute action politique et sociale, qui méprisa la science à l'ère du Progrès, qui protesta contre le scandale de la richesse, suscite un intérêt croissant trente-cinq ans après sa mort (1917) (Bloy et la cité, Procès du clergé, Histoire et symbole, Bloy puissant sur les âmes). L'auteur se rend compte que son travail *critique,* sur la nécessité duquel il insiste, paraîtra souvent bien sévère. En 1952, il ne s'agit plus de « défendre » Bloy, de prendre parti pour ou contre lui, mais de dégager la partie vivante de son œuvre. L'auteur a voulu donner quelques clefs valables pour pénétrer dans un monde intérieur des plus complexes. Il a trouvé, parfois, « que celui qui nous appelait sur les hauteurs » — était-ce un guide? — nous faisait passer par des sentiers hasardeux. Aussi n'a-t-il pas craint de montrer les déficiences humaines de cet écrivain qui ne recula point devant les aventures spirituelles les plus téméraires. Bloy fut un « aventurier de Dieu » qui n'a pas craint de s'aventurer sur tous les chemins quand il pensait trouver Dieu au bout. Son œuvre ne marque pas un itinéraire méthodique vers la sainteté, une montée progressive que l'on reconstitue après coup, c'est une suite de cris, d'élans, d'impulsions de tout son être. Sa pensée religieuse est un « effort vers l'obscur, une montée au sein du mystère, une cécité volontaire ». Là où on ne voyait que dogmes et concepts, il suggère des drames prodigieux au sein de la Trinité. La manière dont il les évoque est contestable. Son eschatologie à court terme l'est aussi. « Grâce à cet écrivain non conformiste, à l'aube d'une ère troublée, des points de doctrine furent exhumés des bibliothèques ecclésiastiques et livrés à la méditation des fidèles. En un sens, on peut dire que si Bloy a forcé la main au clergé, c'est pour que les chrétiens d'aujourd'hui puissent se sentir très proches, dans le témoignage de la souffrance, de ceux d'Antioche et de Corinthe ». *Sine ira et studio* a certes été la préoccupation constante de l'auteur. On lui en saura gré. Une importante *bibliographie* (pp. 316-333) groupe les œuvres de Bloy, ses articles de journaux et de revues et les nombreux ouvrages consultés. Elle est appelée à rendre de grands services.

J. Gilbert, S. J.

P. Teilhard de Chardin. — *Œuvres. 2. L'apparition de l'homme. 3. La vision du passé.* Paris, Edit. du Seuil, 1956 et 1957, 19 × 14 cm., 376 et 391 p. Prix : 800 frs le vol.

Faisant suite au *Phénomène humain,* paru en 1955, ces deux volumes proposent deux nouvelles tranches des œuvres du savant jésuite français, géologue, paléontologiste et anthropologue. Il ne s'agit point encore ici d'études strictement techniques, à l'intention des scientifiques : on nous les réserve pour une publication ultérieure; mais bien d'une série de mémoires, articles et notes publiés jadis pour la plupart (de 1913 à 1955) dans un certain nombre de revues d'intérêt général ou moins étroitement spécialisées, notamment les *Etudes,* la *Revue des Questions Scientifiques, Psyché,* la *Revue de Philosophie* et la *Revue Scientifique.* Sept des 38 études constituent pourtant des inédits. Aussi bien ces essais spéculatifs, que le Père considérait comme la partie principale de son œuvre, témoignent-ils d'une forte infrastructure scientifique : mais c'est à leur propos que la trame de l'Univers et le sens du « phénomène » humain, tels que Teilhard les conçoit dans une perspective étonnamment une et cosmique de connexior

mutuelle, s'expriment en plénitude. Le volume II des *Œuvres* (*L'Apparition de l'Homme*) présente 17 études qui toutes se rapportent à nos origines considérées au point de vue paléontologique, le problème philosophique et théologique restant toujours hors de cause, puisqu'on sait le présupposé méthodologique de l'A. qui entend ici demeurer sur le terrain du Phénomène. Le Tome III (*La Vision du Passé*) réunit les exposés relatifs au problème de l'évolutionnisme considéré dans une perspective moins exclusivement phylétique, mais selon une dimension davantage historique et planétaire : ce que l'introducteur des *Œuvres,* N. M. Wildiers, appelle la philosophie biologique de Teilhard, c'est-à-dire ces réflexions qu'un savant d'envergure ne peut manquer d'émettre sur sa science. Les deux recueils respectent l'ordre chronologique des essais du P. Teilhard : nous faisant assister à la genèse de sa pensée, ils nous font mieux suivre le cheminement de sa réflexion sur la liaison des phénomènes et le sens profond des événements cosmiques; ces premières ébauches et les formulations vingt fois reprises, amplifiées et perfectionnées sans cesse, enrichies à chaque coup de nouvelles incidences, nous font saisir — mieux encore que l'œuvre définitive en son état achevé — la méthode de Teilhard et son vocabulaire, et l'optique, déroutante parfois mais décidément docile, qu'il adopte, forcé qu'il se reconnaît de regarder en face tels problèmes nouveaux et inéluctables soulevés par la conscience qu'on prend de la montée de la Vie et d'une humanité en marche. Ces essais sont de nature à permettre une meilleure appréciation de la synthèse du P. Teilhard. Ils favoriseront — pensons-nous — la juste intelligence de sa position spirituelle vis-à-vis de la conception moderne du monde : car c'est bien là l'essentiel de son message, et ce qu'il nous faut le courage d'aborder par delà la critique de détail. Au long de ces pages qui disent 50 ans d'effort scientifique et de réflexion loyale, Teilhard cherche une interprétation des faits. Sa construction — il le reconnaît volontiers — est une *hypothèse,* mais non pas un *accessoire* : car « l'hypothèse est le but, l'âme et la vraie consistance des constructions scientifiques, changeantes, fragiles, mais progressives comme la vie. Les bonnes hypothèses se modifient continuellement, mais dans un sens précis, suivant lequel elles se perfectionnent; et au terme de cette évolution, elles passent au rang d'éléments définitifs, destinés à figurer ultérieurement dans tout édifice représentatif du Monde ». Quels sont — au sein de l'œuvre du P. Teilhard — ces éléments définitifs? C'est à cette question que la publication présente permettra de donner une réponse plus adéquate. On peut sans doute qualifier de fantaisiste ou de poétique l'interprétation des faits présentée : et nous ne dirons pas qu'il n'y a ni fantaisie ni poésie dans ces pages; mais il est beaucoup plus urgent et essentiel de chercher ensemble et constructivement — comme l'A. y invite lui-même (II, 297) et pour qu'il s'y range — une perspective qui intègre au mieux et le plus naturellement, dans les cadres de notre Biologie et de notre Energétique, l'extraordinaire *Phénomène humain.* C'est là surtout que doit se situer le jugement de l'œuvre du P. Teilhard de Chardin, et ces deux volumes nous faciliteront la tâche.

Ils aideront aussi à remettre dans leur vraie lumière telles assertions ou développements ultérieurs qui n'ont pas laissé de soulever quelque difficulté : à lire des textes plus anciens de 20 ou 30 ans, nous découvrons parfois la glose ou le climat propre à faciliter l'interprétation favorable : tel cet avertissement de ne pas confondre, dans le Transformisme, le plan scientifique de la succession expérimentale dans le temps et le plan de la causalité profonde; ou ces protestations de l'A. qui déclare suivre méthodologiquement l'allure de la « courbe apparente des phénomènes, sans scruter les conditions métaphysiques de son existence »... On ne manquera pas de juger, voire de critiquer, cette méthodologie — et de très pertinentes études ont déjà paru sur le sujet — mais ces scrupules seront d'ordre rigoureusement épistémologique.

S'il est vrai que le passé a révélé à Teilhard la construction de l'avenir, il est plus vrai encore que ce sont les innombrables essais du savant et du penseur chrétien qui donnent toute sa dimension et son jour authentique à l'œuvre où culmine son effort. Tous ceux qui sont loyalement et studieusement attachés à comprendre sa pensée se réjouiront d'y être pareillement introduits de première main.

E. Boné, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

C. Kirch, S.J. et L. Ueding, S.J. — *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae.* 7e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 20 × 13 cm., xxxii-659 p. Prix : 19,20 marks.

Ce serait faire injure aux professeurs de séminaire et à leurs élèves que de supposer qu'ils ignorent l'*Enchiridion* de Kirch. Depuis près d'un demi-siècle, il est devenu dans son domaine un instrument de travail presque aussi célèbre que le Denzinger. L'édition que voici est la reproduction inchangée de la précédente, parue en 1940. Elle comprend plus de 1100 textes reproduits d'après les meilleures éditions critiques. Les textes grecs, qui forment plus de la moitié de l'ouvrage, sont accompagnés de leur traduction en latin. Le choix des textes fut dicté par des considérations pratiques : fournir à l'enseignement de l'histoire de l'Eglise ancienne tous les documents authentiques sur les principales questions étudiées. Depuis la *Didachè,* Flavius Josèphe et saint Clément de Rome, jusqu'au Concile *in Trullo* de 692.

R. Mols, S. J.

Dr M. Pfliegler. — *Dokumente zur Geschichte der Kirche.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 2e édit., 1957, 21 × 13 cm., 738 p.

L'ouvrage que voici est une anthologie de textes concernant l'histoire de l'Eglise. Pour l'apprécier comme il convient, il importe de tenir compte avant tout du but poursuivi par l'auteur : apprendre à la jeunesse cultivée — c'est-à-dire à la classe dirigeante de demain — que tout affrontement entre l'Eglise du Christ et la puissance de César doit se terminer tôt ou tard aux dépens de ce dernier, puisque la première possède l'assurance de l'immortalité. Le lui apprendre, non par un exposé théorique ou juridique, mais en se référant aux principaux exemples fournis par l'histoire « magistra vitae » et en leur donnant la parole. Le public visé par l'auteur est celui des catholiques autrichiens et allemands des années 1938, date de la parution de la première édition, époque cruciale, on s'en souvient. C'est en fonction de ce public que l'auteur a choisi les textes de son anthologie. Sur 326 textes, 34 se rapportent à l'histoire ancienne, 92 au moyen âge, 100 à l'époque moderne et autant à l'époque contemporaine. Les quatre derniers siècles furent donc fortement avantagés. Quant au contenu, le lecteur y trouvera avant tout nombre d'extraits sur les relations entre l'Eglise et les pouvoirs publics : persécutions romaines, christianisation des pays allemands et scandinaves, querelle des investitures, lutte du sacerdoce et de l'Empire, réforme luthérienne, zwinglienne et anabaptiste, joséphisme, mouvements concordataires, Kulturkampf, nazisme et communisme en face de la religion, question romaine. Les autres domaines de l'histoire de l'Eglise sont traités bien plus parcimonieusement, parfois même totalement oubliés. Songeons seulement à l'épopée missionnaire, aux ordres religieux autres que les jésuites et à l'immense domaine de l'histoire interne de l'Eglise : spiritualité, liturgie, piété populaire, sciences et arts. Pour les historiens de langue française cette anthologie sera surtout utile par ses extraits concernant les pays allemands, p. ex. la législation concernant le Kulturkampf, les documents concernant les persécutions hitlérienne et communiste, ceux qui se rapportent aux anabaptistes, la liste des reliques conservées à la chapelle castrale de Wittenberg au temps de Luther, les textes de lois constituant la politique religieuse de Joseph II, les décisions des diètes d'Empire en matière confessionnelle, etc. Elle les dispensera de devoir perdre un temps précieux en longues et pénibles recherches.

R. Mols, S. J.

M.-Th. Laureilhe. — *Saint Dominique et ses fils.* Textes choisis, traduits et annotés. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, A. Fayard, 1956, 18 × 11 cm., 288 p. Prix : 750 frs.

Cette excellente anthologie de textes sur l'histoire de l'Ordre des Frères Prêcheurs et de son fondateur est divisée en trois parties : textes sur la vie de saint

Dominique (jeunesse, débuts d'apostolat, fondation et premiers développements de l'Ordre, portrait moral et physique, dernières années et survie), sur ses premiers compagnons et successeurs (Jourdain de Saxe, Raymond de Peñafort, Jean le Teutonique, Humbert de Romans), sur la vie dominicaine au XIII[e] siècle (recrutement, admission, formation, ordre du jour, vie spirituelle, activités apostoliques, prédication, voyages et missions, inquisition, rapports avec les frères mineurs); en outre, la prière de Jourdain de Saxe à saint Dominique, la bulle d'Alexandre IV de 1257 et quelques extraits sur les premières religieuses dominicaines. L'auteur reconnaît que son choix de textes fut arbitraire. Mais il nous paraît répondre parfaitement au but et au cadre de la collection. Les principales sources utilisées sont : le livre des coutumes des Frères Prêcheurs, le « Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum » de Jourdain de Saxe (1234), le procès de canonisation de saint Dominique, ouvert en 1233, douze ans après la mort du saint, diverses « légendes » et recueils de souvenirs composés par des contemporains du fondateur ou de ses premiers successeurs, l'œuvre législative du Maître général Humbert de Romans, quelques documents et récits plus tardifs. Les textes se rapportent à la période allant de 1206 à 1257. Un bon nombre se trouvent traduits ici pour la première fois. Bien des traits sont pris sur le vif. Le lecteur croit assister lui-même à la guérison de sœur Aimée, à l'admiration de Frère Roger, le cellérier de Saint-Sixte, à la vue d'une « multiplication » du vin, à la manière dont Dieu guérit tel frère de son goût désordonné pour les tartes au fromage, et à celle dont la sainte Vierge retint au couvent tel novice dont la vocation chancelait. Sait-on, par exemple, que l'histoire de Perrette et de son pot au lait se retrouve presque trait pour trait, quatre siècles avant La Fontaine, dans un sermon d'Etienne de Bourbon? Dommage seulement que les paragraphes de présentation composés par l'auteur ne se distinguent pas du premier coup par une typographie différente. C'est le seul reproche que l'on puisse adresser à cette belle anthologie. R. Mols, S. J.

S. Axters, O.P. — *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden.* III. *De moderne devotie 1380-1550.* Anvers, De Sikkel, 1956, 26 × 18 cm., VIII-498 p. Prix : 380 frs broché; 430 frs relié.

La magistrale « Histoire de la piété dans les Pays-Bas », dont voici le troisième tome, ne doit plus être présentée à nos lecteurs. Ils en connaissent déjà toutes les qualités de fond et de présentation; ils savent qu'elle est appelée à devenir une contribution de première valeur à l'histoire de la spiritualité (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 318; 1954, p. 318). Pour se faire une idée exacte de l'importance et de la valeur scientifique de ce nouveau volume, le meilleur moyen est d'en parcourir d'abord les 80 dernières pages. Celles-ci comprennent outre la table des matières et celle des noms propres, une triple liste bibliographique : celle des sources et travaux classés par ordre idéologique (plus de 800 titres), celle des manuscrits dépouillés et cités (228 mentions, provenant de 50 localités différentes), celle des 93 incunables et post-incunables (avant 1540) consultés par l'auteur. La période 1380-1550 recouverte par ce troisième volume est, comme on le sait, dominée par le courant spirituel de la « devotio moderna », dont le principal foyer de rayonnement se trouvait dans les Pays-Bas. Pour nous en exposer les richesses, l'auteur examine successivement les divers centres et milieux monastiques et religieux : Frères et Sœurs de la Vie commune, chapitre de Windesheim (chanoines et chanoinesses), Chartreux, Anciens ordres monastiques ou canoniaux, Ordres mendiants, Reclus et recluses, Béguinages, milieux laïques. Pour chaque milieu, l'auteur suit, autant que possible, un plan en quatre parties : sources à consulter, géographie et histoire des fondations, caractéristiques de la piété dans le milieu étudié, principales productions littéraires de spiritualité. Le chapitre sur les milieux laïques traite aussi de la vie de prière, de la fréquentation des sacrements et du culte des saints. Sur 13 chapitres, 9 sont conçus sur ce schème. Deux autres, le premier et le dernier, replacent la dévotion moderne dans son cadre idéologique et en font ressortir la signification historique. Ce sont d'excellentes synthèses. Enfin, deux chapitres sont biographiques : ils concernent Geert Groote et Thomas a Kempis. Dans celui-ci, l'auteur résume en une dizaine de pages excellentes le problème de l'attribution

de l'« Imitation de Jésus-Christ » ; il en retrace la genèse, en résume la doctrine spirituelle et il montre la diffusion de cet ouvrage, appelé à devenir le plus connu des textes chrétiens après la Bible. Son attribution au chanoine de Mont-Sainte-Agnès semble bien définitivement établie. R. Mols, S. J.

A. D. Tolédano. — *Une Eglise du silence en Angleterre sous Elizabeth I^re^*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 31. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 15 cm., 160 p. Prix : 400 frs.

Comme notre XX^e^ siècle, le XVI^e^ connaissait une « Eglise du silence ». Etrange renversement des perspectives historiques : c'était précisément dans le pays qui, de nos jours, passe pour être le champion de la tolérance religieuse et du relativisme philosophique. Mais à l'époque de la grande Elizabeth, la « panthère couronnée », tout acte de non-conformisme religieux était impitoyablement traqué par une armée de « poursuivants » et soumis à une législation plus sévère que celle des Césars les plus persécuteurs. Loin de les détourner, la probabilité du martyre attirait les apôtres vers l'ancienne « île des saints ». Les pages de gloire écrites alors par l'Eglise d'Angleterre dans la clandestinité comptent parmi les plus belles de toute l'histoire. L'auteur consacre son talent de publiciste, déjà familiarisé avec le passé religieux de l'Angleterre, à raconter quelques-uns des épisodes les plus émouvants : les scènes principales de la vie d'Edmond Campion, « champion de la foi jusqu'au martyre » ; l'apostolat et le martyre du P. Robert Southwell, « le doux chantre du Seigneur et de sa mère » ; la fidélité indéfectible, le jugement inique et le martyre atroce de Margaret Clitherow, « la meilleure épouse et la meilleure chrétienne de toute l'Angleterre » ; l'invraisemblable chasse à l'homme organisée contre le P. John Gerard, qui, traqué, arrêté, évadé, finit par échapper à la mort. Des pages qui nous apprennent pourquoi Dieu, malgré tout, ne désespère pas de l'humanité. Et qui nous invitent à faire comme Lui — et comme eux. R. Mols, S. J.

G. Bavaud. — *La dispute de Lausanne (1536)*. Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands. Coll. Studia Friburgensia. Nouv. sér., 14. Fribourg, Edit. Universitaires, 1956, 24 × 16 cm., XVI-212 p. Prix : 14,50 frs.

La dispute de Lausanne est un des événements principaux qui marquèrent l'expansion de la Réforme en pays helvétique. Les armées bernoises ayant conquis le pays de Vaud sur le duc de Savoie en 1536, il fallut y régler la situation religieuse. Les nouveaux maîtres songèrent un instant à recourir à un système de referendum populaire : si la majorité des habitants se prononçait en sa faveur, la Réforme serait imposée au pays annexé. Toutefois, ils estimèrent plus expédient d'organiser une dispute publique sur le modèle de celles qui avaient déterminé l'introduction de la Réforme dans plusieurs villes suisses. Sous le couvert d'une discussion libre, il s'agissait de faire la démonstration publique de la supériorité de la foi nouvelle et d'établir ainsi une base juridique permettant de remplacer légalement le catholicisme par la Réforme. Les Actes de cette dispute, rédigés par Viret, furent publiés en 1928 dans les Mémoires de l'Université de Neuchâtel. L'ouvrage que voici en est une analyse historico-théologique. Il se divise en trois parties : premièrement un exposé historique reconstituant le cadre de la dispute, l'atmosphère et le ton des débats et la personnalité de ceux qui y prirent part. Les Réformés, surtout Farel et Viret, y dominèrent du début à la fin, tant par l'habileté de leur présentation que par l'absence quasi totale de contradiction dans le camp catholique. Bien entendu, étant données les circonstances historiques, la cause romaine était perdue d'avance. Ses défenseurs s'étant récusés ou ayant fait si piètre figure, elle ne pouvait l'être que plus encore. La deuxième partie, la principale du point de vue théologique, est une analyse théorique de la doctrine réformée, telle qu'elle fut mise au point dans les dix conclusions de la dispute. Ces conclusions furent inspirées en partie par la Première Confession Helvétique et peut-être aussi par Calvin. L'auteur en étudie les divers éléments : règle de foi, justification, prédestination, doctrine sacramentaire

et eucharistique, nature de l'Eglise, pouvoir des clefs, rapports avec la société civile, relation entre mariage et célibat, nature de la liberté chrétienne. Dans l'histoire du protestantisme, Lausanne marque une transition entre les positions zwingliennes et calvinistes. Elle marque aussi une transition dans l'évolution religieuse de Farel et de Viret : c'est l'objet de la troisième partie, qui retrace les étapes par lesquelles ces penseurs, d'abord fabriciens, finirent par devenir calvinistes. En guise de conclusion, quelques excellentes remarques de portée plus générale sur l'histoire de la Réforme considérée à la lumière de cette dispute.

R. Mols, S. J.

Ph. HUGHES. — *The Reformation in England.* I. « *The King's Proceedings* ». II. *Religio Depopulata.* III. « *True Religion now established* ». 3 vols, Londres, Hollis & Carter, 1954, 25 × 16 cm., XXII-404, XXVI-366 et XXX-458 p. Prix : 42 sh par volume.

Voici un ouvrage qui fera date dans l'historiographie de la Réforme. Dès sa parution, la voix autorisée d'un critique anglais n'hésita pas à déclarer que « parmi les études sur la Réforme en Angleterre, cet ouvrage constituera une catégorie à lui tout seul ». C'est parfaitement exact. Ce qui caractérise ce remarquable travail c'est qu'il est le premier à réunir simultanément plusieurs traits distinctifs que, jusqu'à présent, l'historien n'était pas accoutumé à rencontrer chez un même auteur.

C'est un travail de première main qui, sans ignorer l'inépuisable littérature parue sur son sujet et sachant, quand il le faut, passer au crible de la critique les thèses défendues par les meilleurs de ses devanciers, a voulu reprendre l'examen de la question en partant des sources. Tout au long des trois volumes, les textes originaux cités in extenso ne se comptent plus et les références sont innombrables qui renvoient aux principales publications de documents originaux.

C'est un travail exhaustif qui, non seulement raconte par le menu l'histoire religieuse de ce XVI^e^ siècle anglais, si fertile en événements et en volte-face, mais qui n'oublie jamais de replacer le tout dans son cadre historique. L'auteur n'a jamais perdu de vue le milieu humain dans lequel se déroula le drame qu'il nous raconte et qui en subit le contre-coup. Il n'a garde d'oublier les réalités économiques, qu'il s'agisse de la répartition de la population anglaise vers 1500, de la distribution et de la grandeur des paroisses, du revenu des abbayes à la veille de leur suppression, de la révolution agraire et du problème de la mendicité, de la politique fiscale d'Elizabeth. Et il montre les liens qui unissent cet arrière-plan humain aux événements et aux bouleversements qui formèrent la trame de l'histoire religieuse.

L'auteur est un catholique anglais. A ce titre également, son œuvre se distingue de la plupart des synthèses récemment parues sur la Réforme en Angleterre et qui sont signées soit par des anglicans, soit par des non-conformistes, soit par des étrangers. Son appartenance religieuse transparaît d'abord dans sa façon de juger les événements. Et l'auteur ne s'en cache pas. La toute première phrase de son livre : « The fort is betrayed » sert de légende au fac-similé des signatures des 66 évêques et autres notables ayant souscrit à la répudiation de l'autorité pontificale dans le royaume d'Angleterre (reproduit en hors-texte au frontispice du premier volume). Impossible de parler plus clairement. En tant que catholique, il ne se défend pas de prendre parti pour ses coreligionnaires. Mais l'historien le plus pointilleux ne le prendra jamais en défaut d'objectivité : dans son exposé, il laisse parler les seuls faits et il enregistre avec la même fidélité ceux qui sont favorables à la cause romaine et les autres. Son jugement formulé sur les principaux protagonistes de cette histoire et sur leurs nombreux comparses est toujours présenté « sine ira et studio ». Il dresse avec la même acribie la statistique et dessine le cartogramme des catholiques exécutés sous Elizabeth et des réformés victimes de Marie « la Sanglante ». Ses pages sur la personnalité mystérieuse de la « reine Vierge », sur le rôle de son conseiller, William Cecil, et sur son excommunication par saint Pie V, reflètent à la fois l'historien, l'anglais et le catholique. 96 illustrations en hors-texte et de nombreux cartogrammes rendent ces trois volumes aussi agréables à parcou-

rir qu'indispensables à consulter. Les dates charnières des trois volumes sont 1540 et 1558.

Bref, un ouvrage standard sur une des périodes les plus discutées de l'histoire. R. Mols, S. J.

E. Préclin et E. Jarry. — *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*. I-II. Coll. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours de A. Fliche et V. Martin. 2 vols, Paris, Bloud et Gay, 1955-1956, 25 × 16 cm., VIII-384 et VI, 385-838 p.

Tous nos lecteurs connaissent, pensons-nous, au moins de réputation, l'excellente « Histoire de l'Eglise » fondée par Fliche et Martin, dont l'éloge n'est plus à faire et dont la réputation est devenue mondiale. Compte tenu d'une certaine inégalité, inévitable pour tout travail de collaboration, cette réputation était, dans l'ensemble, pleinement méritée. Notre appréhension en est d'autant plus vive de voir ce tome 19 moins favorablement accueilli par la critique internationale. Ce serait dommage, car déjà les tomes 16 et 17 avaient fait l'objet de réserves sérieuses et, somme toute, justifiées.

Cependant, entendons-nous bien : car il ne faut rien exagérer. Un travail comme celui-ci doit répondre à un triple besoin : donner un aperçu à la fois général, assez détaillé et scientifiquement garanti, de la période étudiée; faire le point des questions controversées et fournir les renseignements d'orientation suffisants pour permettre des études et des recherches ultérieures. Les deux premiers points sont l'objectif visé par le texte et par l'apparat critique; le troisième commande les indications bibliographiques et autres détails analogues.

Comment apprécier ce tome 19 de ce triple point de vue?

La période recouverte par ce tome s'étend du Traité de Westphalie à la Révolution Française. Période si fertile en événements qu'il a fallu scinder le tome en deux volumes. La pagination, d'ailleurs, est continue, ainsi que la division en chapitres. Le plan de l'ouvrage, très compartimenté, suit un ordre plus expositif qu'idéologique. Un « livre premier», intitulé « La Papauté » et comprenant deux chapitres, ne constitue qu'une revue rapide en moins de 50 pages, soit un peu plus de 3 par pontificat. Impossible d'ailleurs de faire autrement, sous peine de multiplier les doubles emplois déjà très nombreux dans le reste de l'ouvrage. Ce reste, soit 26 chapitres, constitue, s'il faut en croire la table des matières, le « livre II » intitulé « Le catholicisme en Europe de 1648 à 1789 ». En réalité, ce livre englobe aussi les deux paragraphes du ch. IV consacrés au Padroado portugais et à l'Empire Espagnol (pp. 65-76, 91-120) et le ch. XXII traitant des Missions de la Propagande en Amérique et en Extrême-Orient (pp. 539-659). Les autres chapitres sont, soit géographiques (Italie, Espagne et Portugal, Allemagne, Cantons Helvétiques, Pologne, Etats Autrichiens, etc.), soit institutionnels ou idéologiques (3 aux ordres religieux, dont un réservé aux seuls jésuites, 2 au gallicanisme, 2 au jansénisme, 2 à l'incrédulité moderne, un au quiétisme, au fébronianisme, à l'irénisme inter-chrétien, à la franc-maçonnerie et à la vie chrétienne).

A l'exception de la seule vie artistique (mais celle-ci est réduite à la portion congrue dans tous les volumes de la collection), le tour d'horizon est donc complet et rien d'essentiel ne semble avoir été laissé pour compte. Bien plus, un grand effort de documentation a été réalisé dans plusieurs chapitres. Signalons en particulier ceux sur les missions et ceux sur les divers mouvements idéologiques de l'époque. C'est là probablement ce qui explique le titre de l'ouvrage, qui nous paraît peu heureusement choisi pour un travail d'histoire générale. Les deux auteurs de ce tome comptent parmi les meilleurs spécialistes français en histoire moderne et contemporaine. Leurs signatures sont donc, pour le lecteur, une garantie sérieuse, jusqu'à preuve du contraire.

Il est malheureusement à craindre que les dossiers constituant cette preuve ne s'enflent très rapidement. Si, délaissant un premier coup d'œil d'ensemble et une lecture en diagonale, le spécialiste s'approche de ce palais d'apparence majestueuse, jusqu'à en examiner les pierres une à une, il lui faudra inévitablement déchanter. Il y a tout d'abord la bibliographie, qui est éclectique au plus haut point et tellement disséminée que le plus patient des fureteurs ne parviendra

qu'après plusieurs heures de recherches à établir si tel livre se trouve mentionné ou non dans cette jungle de références. Ainsi, nulle trace des ouvrages du P. Berteloot dans le chapitre sur la Franc-Maçonnerie. Sauf erreur, ceux des PP. Ceyssens et Willaert ne figurent à aucun endroit des deux chapitres sur le Jansénisme. Mais ils se trouvent en tête du chapitre sur les Pays-Bas. Les références à la Collection Clio ne manquent pas. Pourquoi pas alors à « Peuples et Civilisations », à la « Cambridge Modern History » ou à l'« Algemene Geschiedenis der Nederlanden » (cette dernière ayant bien surclassé Pirenne)? Quant aux principaux répertoires de bibliographie, ils brillent presque tous par leur absence. Bref, cette partie, sans être inutile, constitue un maquis dont le lecteur ordinaire aura peine à tirer tout le profit que l'on eût pu escompter. Il y a ensuite les inévitables fautes d'impression. A notre grand regret nous devons avouer qu'elles dépassent de loin ce qui nous paraît tolérable dans un ouvrage qui se veut scientifique et sur lequel les lecteurs qui cherchent une orientation doivent pouvoir faire fond. Passons sur les titres d'ouvrages écrits en d'autres langues que le français. Passons sur les « Umlaute » allemands, qui paraissent avoir été mis et omis au petit bonheur. Mais les noms propres, Grand Dieu! Bornons-nous à quelques spécimens : Abrahama Sa-Clara, pour Abraham a Santa Clara (p. 278); Sanchez Aonso, pour Sanchez Alonso (p. 91); Backer, pour De Backer (p. 680); Saasbout Volmeer, pour Sasbout Vosmeer (p. 318); Meger, pour Megen (p. 317); B. Rom A. H. L. Hensen, pour G. Brom et A. H. L. Hensen (p. 316); Albert de Selessin (p. 312) et Albert de Sélessin (table) pour Albert de Sclessin; Daniel Papebrock, pour Daniel Papebroch (table). A dix pages de distance (pp. 749, 759) les mêmes auteurs sont orthographiés Duchaîné et Dechaine, van Schelden et van der Schelden. Il est facile d'incriminer les protes ou les correcteurs d'épreuves. Ils ont bon dos. Mais nous craignons fort que dans des pays connus pour leur « Gründlichkeit » typographique un ouvrage comme celui-ci ne donne une pénible impression de la production scientifique française. — Il y a d'ailleurs plus grave encore. Le chapitre consacré à la Compagnie de Jésus commence comme suit : « Vers 1648, la Compagnie de Jésus compte environ 16.000 membres répartis entre dix provinces : cinq en France, une en Belgique (1564-1612), une en Haute-Germanie, une dans le Bas-Rhin (1626), une dans le Haut-Rhin (1626), une en Pologne. Elle est en plein développement... ». Quelle que soit la manière de tourner cette phrase, elle ne présente aucun sens acceptable. Pas plus d'ailleurs que la « Conclusion », où le lecteur apprend qu'en 1762, il existait onze « assistances » espagnoles, 9 « assistances » françaises, 366 et 471 jésuites « pour la Belgique », plus 498 et 1013 (autres?) « pour les deux provinces belges » (pp. 680 et 686). Bien sûr, nul ne pourra tenir rigueur à l'auteur de s'être fourvoyé dans les subtilités de l'administration interne de la Compagnie. Mais il renvoie au P. Brucker. Et il est clair que ce dernier ne peut avoir écrit un pareil non-sens. Le malheur est que, lorsqu'un auteur s'est laissé prendre, sur un point, en flagrant délit d'inexactitude sérieuse, son ouvrage, malgré ses nombreuses qualités, ne constitue plus un guide de toute confiance...

R. Mols, S. J.

G. DE SANTILLANA. — *Le procès de Galilée,* traduit de l'anglais et de l'italien par A. Salem. Paris, Le club du meilleur livre, 1955, 19 × 17 cm., xx-460 p. Prix : 2.400 frs.

« Tant qu'il y aura des hommes, la recherche de la vérité se heurtera toujours aux raisons de l'autorité » (p. 12). C'est par cette sentence sévère et désabusée que l'auteur ouvre son exposé sur l'une des plus regrettables affaires judiciaires de l'histoire, dont les adversaires de l'Eglise ont fait une des pièces maîtresses de leur arsenal. Il cite dès sa préface le mot de Bonald sur la « nécessité de substituer à l'autorité de l'évidence l'évidence de l'autorité », en y dénonçant le « même refus de voir le monde comme il va et les choses telles qu'elles sont » (p. 2). Evénement historique et, comme tel, enterré depuis plus de trois siècles, le procès de Galilée n'en est pas moins pour l'auteur un cas typique — le premier en date — de l'affrontement entre deux attitudes d'esprit transcendant le devenir. En un certain sens, ce procès est toujours ouvert et il le restera toujours. Et c'est bien pour cela que tout ce que l'on écrit à son sujet

trouve, aujourd'hui encore, une telle résonance, alors que tant d'autres injustices commises jadis par des tribunaux et des hommes d'Eglise n'intéressent plus que les « bousiers » de l'histoire. Ces quelques lignes suffisent, pensons-nous, à dépeindre l'optique sous laquelle cet ouvrage fut écrit.

Quant à l'ouvrage lui-même, il mérite certainement de retenir l'attention; car, nonobstant quelques faiblesses et une certaine insuffisance de perspective, il présente de grandes qualités.

Soulignons tout d'abord sa présentation capable de répondre aux désirs des bibliophiles les plus exigeants : impression aérée et soignée, typographie élégante, une trentaine d'illustrations originales (portraits, plans, fac-similés, autographes) occupant une page entière, lettrines empruntées à un traité d'astronomie du XVI[e] siècle. De quoi faire honneur au « Club du meilleur livre ». L'historien habitué à une présentation classique déplorera l'absence d'une bibliographie et d'une table des noms propres; il trouvera que les notes, rejetées à la fin du volume, malgré leur grand intérêt, sont souvent par trop laconiques et que les références ne sont pas assez complètes; il relèvera quelques coquilles, peu nombreuses. Mais il se consolera vite de sa déconvenue, car force lui sera de reconnaître que l'auteur présente un récit très détaillé composé avec grand soin et de première main, à l'aide de documents nombreux fréquemment reproduits en partie ou même in extenso. Il se réjouira (si l'on peut dire) de pouvoir assister pas à pas au déroulement de cette pénible affaire, en jugeant directement sur les pièces elles-mêmes. Et là où les pièces font défaut (p. ex. pour des entrevues privées, comme celles entre Urbain VIII et Galilée au printemps de 1624), l'auteur essaie très habilement de reconstituer le cours des conversations, tel qu'il a dû avoir lieu. Tout cet exposé des faits et de leur enchaînement est excellent, ainsi que les conclusions *immédiates* que l'auteur en déduit. Il s'en dégage de toute évidence que l'Eglise comme telle ne peut être rendue responsable de l'affaire de Galilée. C'est parmi les membres du clergé que l'astronome florentin a trouvé ses meilleurs soutiens et ses plus chaudes sympathies. L'auteur souligne même que trois cardinaux sur dix n'ont pas signé la sentence de condamnation du 22 juin 1633. Il fait remarquer que les deux papes mêlés à l'affaire, Paul V et Urbain VIII, en sortent à peu près blanchis. Mais de ce dernier, un de ses plus fervents admirateurs, Galilée, avait sûrement escompté une attitude plus compréhensive et moins administrative. L'auteur montre fort bien pourquoi cet espoir était une illusion et ne pouvait que le conduire à une impasse. Il montre aussi que tout au long des deux phases de l'affaire, celle de 1615-1616 et celle de 1633, le prévenu fut l'objet de grandes attentions et que les deux décisions finales résultèrent somme toute d'un compromis et révèlent une volonté non déguisée de ménagement. Il démontre que la responsabilité initiale de l'affaire retombe sur une sorte de maffia groupant diverses personnalités universitaires et monastiques, toutes de second plan mais qui avaient des intelligences parmi les services de l'Inquisition et à la Congrégation du S. Office. Quant à la responsabilité historique, elle retombe pour la première phase sur Robert Bellarmin, pour la seconde sur l'assesseur du S. Office, Paolo Febei. En outre, le rôle du commissaire de l'Inquisition, Firenzuola, reste assez obscur. L'auteur est plutôt disposé à le laver des soupçons de duplicité que Galilée lui-même fit peser sur lui. Par contre, il signale des erreurs de procédure telles (falsifications et subtilisations de documents, travestissement systématique des faits dans le rapport présenté au pape), que l'historien se trouve enclin à conclure que Galilée fut victime d'un crime juridique. Et il donne à entendre que c'est le motif pour lequel les deux cardinaux, Barberini et Zacchia, refusèrent de signer la sentence finale. Envers Galilée lui-même l'auteur se montre, bien entendu, favorable. Peut-être même un peu partial. Ses attitudes, même celles qui frisent la désobéissance, sont toujours interprétées en bonne part, de même ses exercices de voltige stylistique où il s'efforce d'avoir l'air de dire le contraire de ce que, au fond de lui-même, il n'a cessé de penser. Comme jugement final : « il sort de cette affaire bien plus grand philosophiquement et humainement que ne l'ont prétendu ses défenseurs, anticléricaux ou même cléricaux » (p. 420).

S'il accorde envers son héros un préjugé favorable, il semble, par contre, que l'auteur n'ait pas su se départir entièrement d'une certaine rancœur intellectuelle à l'égard de quelques protagonistes de l'affaire. Il s'efforce de replacer celle-ci

dans son cadre historique et psychologique. Mais les remarques qu'il fait à ce propos et qu'il délaye tout au long de son exposé, sont bien la partie la plus faible de son ouvrage. Celui-ci aurait gagné à garder un ton plus serein et plus objectif. Il est très probable, par exemple, que la Compagnie de Jésus a eu une part de responsabilité au moins indirecte dans cette pénible affaire. Encore faudrait-il la déterminer avec précision et ne pas en prendre prétexte pour lancer des généralisations hâtives, sur un ton plutôt désobligeant. De même l'insistance mise par l'auteur à qualifier cette affaire de « politique » et à montrer qu'elle fut dictée par la « raison d'Etat » nous porte à croire qu'il n'a pas mesuré pleinement la complexité et l'importance de l'enjeu en cause. On le sent d'ailleurs plus assuré sur le terrain de l'histoire des sciences que sur celui de la théologie. — Il reste que son bel ouvrage doit figurer parmi les quatre ou cinq principaux ayant paru sur la fameuse et regrettable affaire. R. Mols, S. J.

Mgr L. M. Torcoletti. — *Il processo di Galileo. Clero ed astronomia.* Monza, Scuola Tipografica Artigianelli, 1956, 22 × 15 cm., 380 p. Prix : 1.000 lires.

Non seulement l'Eglise n'a jamais condamné la science astronomique, comme le lui reprochent indûment ceux qui font état du procès de Galilée, mais un nombre considérable d'hommes d'Eglise ont puissamment contribué à l'avancement de cette science. Telle pourrait être la thèse de cet ouvrage, dont les deux parties, la négative et la positive, ont à peu près la même étendue, sans toutefois présenter la même originalité. La première moitié, d'inspiration surtout apologétique, reprend la réfutation classique des objections adressées à l'Eglise à cause du procès de Galilée. C'est un honnête exposé de seconde main, de caractère beaucoup plus extensif qu'intensif et de présentation didactique. Les deux chapitres consacrés aux deux phases de l'affaire Galiléenne, celle de 1616 et celle de 1633, n'occupent qu'une trentaine de pages sur 160. Encore y est-il largement question du jugement des contemporains et de la postérité. De nature principalement apologétique sont les chapitres sur les rapports du procès avec l'infaillibilité pontificale et avec les principes d'interprétation exégétique, sur les objections élevées à cette époque contre le système héliocentrique, sur l'attitude des souverains pontifes et des divers milieux ecclésiastiques. De ce point de vue, c'est un bon tour d'horizon. La deuxième partie est une synthèse originale et très intéressante sur l'apport du clergé à la science astronomique. L'auteur montre comment, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, les hommes d'Eglise ont occupé une place d'honneur au palmarès de l'astronomie : il passe en revue chacun des domaines : connaissance du soleil, des étoiles, des planètes, de la lune, des satellites, des comètes, des éclipses, etc. ; il montre la part prise par le clergé aux entreprises astronomiques, à la mesure du méridien, à la réforme du calendrier, au développement des observatoires italiens (un chapitre spécial et de nombreuses mentions concernant l'observatoire du Vatican) ; il nous rappelle les liens ineffaçables qui ont existé entre l'astronomie et le travail missionnaire, il répartit par nationalités les principaux astronomes en soutane et rappelle que nombre d'astronomes laïques furent d'excellents chrétiens. Un tableau statistique nous apprend que le nombre total de ces clercs-astronomes fut de 403, dont 210 jésuites et 84 prêtres séculiers. R. Mols, S. J.

J. Seguy. — *Les sectes protestantes dans la France contemporaine.* Paris, Beauchesne, 1956, 19 × 12 cm., 294 p.

On peut distinguer deux aspects du livre de M. S. Tout d'abord une partie descriptive qui relate l'origine des sectes issues du protestantisme, leur développement, leur expansion en France et, chose intéressante entre toutes, ce qu'on peut appeler leur spiritualité, que l'A. s'efforce de saisir par l'intérieur et d'exposer en toute objectivité. Ce travail, peut-être un peu rapidement conduit, informe abondamment le lecteur et est précieux pour celui qui cherche une documentation sur la matière. Il est bien difficile, en plusieurs cas, de retrouver les faits historiques précis, et plus encore d'établir des statistiques. Les chiffres que

l'on cite ici contredisent ceux qu'a fournis le P. Chéry, qui se basait sur l'enquête de la « Ligue catholique de l'Evangile » (voir *L'Offensive des Sectes,* Coll. Rencontres, n° 44, et *N.R.Th.,* 1956, p. 540). Il nous est impossible, faute d'éléments nouveaux, de prendre parti dans cette controverse. Un autre aspect du livre de M. S. laisse davantage les critiques en suspens. L'A. veut non seulement décrire, mais encore « essayer d'expliquer de manière aussi scientifique et satisfaisante que possible les racines profondes du phénomène sectaire ». Nous n'oserions dire que cette intention soit parfaitement réalisée. Il nous semble que l'A. a analysé avec beaucoup de finesse, principalement dans son premier chapitre, les motifs qui ont donné lieu occasionnellement à la naissance des sectes primitivement issues de la Réforme anglaise. Mais, en se limitant aux sectes sorties du protestantisme, atteint-on la racine du phénomène sectaire en lui-même? Sans doute, on nous montre bien les ressemblances entre la spiritualité sectaire et la piété médiévale. Mais ressemblance n'indique pas, et l'A. en convient lui-même, identité de causes. En outre, que dire des sectes dont la « spiritualité » ne se laisse pas définir selon les notes que l'on découvre dans celles qui sortent du protestantisme? Doit-on généraliser les conclusions sans plus, ou au contraire maintenir ces dénominations en dehors du phénomène sectaire? Il est vrai qu'on ne s'entend pas au préalable sur la notion même de « secte »! Bref, il y aurait des précisions encore à donner et M. S., si bien documenté pour ce qui le concerne, pourrait apporter sans aucun doute des compléments à la présente étude.

C. Dumont, S. J.

HISTOIRE

M. Rostovtzeff. — *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft.* Band I-III. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, 1955, 1956, 24 × 16 cm., xix-1600-viii p., 112 reprod., 11 cartes. Prix : 38, 42 et 43 marks.

La réputation mondiale de Rostovtzeff explique sans peine les raisons de cette traduction allemande de la *Social and Economic History of the Hellenistic World* dont l'édition anglaise originale parut en 1941 à Oxford. Ce que Mommsen a été dans l'histoire des institutions et du droit antique, Rostovtzeff l'a été dans celle du domaine économique et social : un chercheur d'avant-garde et le maître incontesté de toute une génération de savants. La traduction allemande, achevée et imprimée du vivant de l'auteur (mort en 1952), ne diffère pas dans l'essentiel du texte anglais; seules quelques adaptations à la littérature parue depuis 1941 ont été faites dans le troisième volume (Notes et Tables). Auparavant déjà, Rostovtzeff avait publié un ouvrage similaire sur un thème voisin *The Social and Economic History of the Roman Empire,* complémentaire pour ainsi dire de celui-ci, et construit selon une méthode identique. Le sujet et la technique de l'œuvre que nous présentons ici peuvent donc être considérés comme déjà connus. Dans la présente Histoire l'attention de Rostovtzeff s'est concentrée sur le monde « hellénistique », ce succédané du classicisme grec, mais avec les limitations qu'imposait un aussi vaste sujet. De l'immense champ d'influence géographique de l'hellénisme n'ont été retenus par lui que les Etats : empires, monarchies, grandes et petites, cités libres, etc., où l'action politique, sociale et économique hellénistique joua le rôle prépondérant : Grèce et îles, Macédoine, Asie-Mineure, Iran, Syrie, Mésopotamie, Palestine, Egypte. Ainsi malgré l'empreinte plus ou moins profonde dont elles furent marquées, l'Inde, Carthage et Rome n'ont pas été retenues sauf toutefois dans la mesure où, à leur tour, elles influenceront et transformeront les conditions d'existence politiques, sociales et économiques des états hellénistiques. En particulier la pression graduelle politique de Rome — intrusion, protectorat, assimilation complète — avec toutes ses conséquences sociales et économiques, ne pouvait manquer d'être évoquée et soulignée, et l'auteur a bien dû lui consacrer trois chapitres entiers. Ce processus d'assimilation par Rome termine en somme l'histoire économique et sociale indépendante des états hellénistiques et c'est à bon droit que son étude se clôture à l'avènement d'Auguste. Ce que Rostovtzeff a voulu écrire est surtout une *Histoire,* et son effort s'est

bien plus attaché à exposer le déroulement des faits sociaux et économiques et la variation des institutions qu'à expliquer les caractéristiques et le mécanisme technique des systèmes. Sept chapitres sont consacrés à la description des événements depuis le quatrième siècle avant Jésus-Christ, Alexandre et les diadoques jusqu'à l'avènement d'Auguste. Un seul seulement, le huitième, mais d'envergure il est vrai, regroupe, en une sorte de synthèse finale, les éléments les plus caractéristiques de ce développement. Tout ce qui peut intéresser l'histoire économique et sociale a été consigné, classé et présenté par l'auteur : problèmes sociaux : démographie, densité et répartition, accroissement des populations, structures et classes sociales : bourgeoisie et plèbe, villes et campagnes; problèmes économiques : professions, marchands, commerçants, agriculteurs et ouvriers; expansion industrielle et commerciale, agriculture, mines, fabriques; problèmes financiers : formation du capital, variété de sa répartition, relations du capital et du travail, rôle de la finance, des banques, des prêts, systèmes des impôts, politique économique et financière des états, rôle de la richesse dans la vie générale des royaumes et des cités. La grande force de Rostovtzeff a résidé dans son érudition étonnante qui se mouvait à l'aise dans les disciplines les plus variées de la philologie : sources littéraires, archéologie, numismatique, histoire, etc.; et aussi, dans son art d'interpréter les sources, de les trier, de les classer, de les analyser et d'en fixer la valeur; enfin dans une remarquable clarté de présentation qui font de son histoire une œuvre, en fin de compte, de lecture facile et de consultation aisée malgré l'aridité et la monotonie de la méthode. Inutile de dire que son exposé est solidement établi sur les faits. Le troisième volume est tout entier consacré, à dix pages près, aux notes critiques et aux Tables et répertoires qui guideront le lecteur dans le dédale des thèmes concrets. Telle qu'elle se présente, l'*Histoire sociale et économique du monde hellénistique* est une des meilleures vues d'ensemble actuelles du monde hellénistique entre 400 avant Jésus-Christ et l'avènement d'Auguste. Sa perspective, il est vrai, en est limitée, mais peut-être sa valeur n'en est-elle que plus grande puisque le choix d'un domaine restreint a permis à l'auteur d'en pénétrer plus à fond les arcanes. Ouvrage de base pour les études classiques, au même titre que ceux d'un Mommsen ou d'un Norden ou d'un Wilamowitz, il n'est pas de ceux qui ne puissent au moins indirectement retenir l'attention même de certains spécialistes des sciences théologiques; nous songeons surtout à ceux qui s'intéressent aux recherches bibliques dans leur période hellénistique, à l'histoire des religions antiques, et aussi dans une certaine mesure, à celle des origines chrétiennes. L'ouvrage leur découvrira, d'une façon saisissante et concrète, un panneau de cette civilisation antique hellénistique, sans l'intelligence de laquelle il leur serait bien difficile de comprendre jusque dans leurs plus profondes résonances humaines les sociétés religieuses juive, grecque et chrétienne.

Ch. Martin, S. J.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in Zehn Bänden, begründet von Fr. Kern. Band IV : *Römisches Weltreich und Christentum.* Band V : *Frühes Mittelalter.* Berne, Francke-Verlag, 1956, 24 × 16 cm., 611 et 528 p. Prix : 29,80 et 28,80 frs ; en souscription : 26 et 25 frs.

Avec ces deux tomes, « Historia Mundi », qui soutient la comparaison avec les meilleures collections historiques existant à l'heure actuelle, achève la moitié de son programme. Les trente chapitres, rédigés par une équipe de spécialistes, recrutés non seulement en Allemagne, en Autriche et en Suisse, mais en Scandinavie, en Yougoslavie, en Italie et jusqu'en Amérique, conduisent le lecteur à travers une bonne douzaine de siècles, depuis les débuts de la grandeur romaine jusqu'à la formation de la chrétienté médiévale. Les exposés sont très synthétiques; ils visent bien moins à donner une énumération exhaustive des faits qu'à en fournir une explication génétique tenant compte de tous les éléments qui constituent la diversité des climats historiques. Ainsi, le chapitre sur l'Empire Romain (par A. Alföldi), qui s'étend sur plus de cent pages, en consacre seulement six au rappel des « principaux faits de l'histoire impériale ». Il passe alors

en revue l'histoire institutionnelle, l'évolution des rouages politiques et des structures sociales (avec un paragraphe intéressant sur l'Eglise comme organisation sociale), celle des milieux culturels et l'armée comme facteur de renouvellement intérieur et de défense extérieure, pour terminer par un chapitre sur le rôle de la personnalité dans l'histoire impériale. Ce souci de structuration idéologique se rencontre d'ailleurs tout au long du tome IV. Il est centré tout entier autour du domaine culturel méditerranéen et de l'unité politique formée par l'Empire. L'histoire événementielle est systématiquement mise en veilleuse. Mais les divers aspects de la culture hellénistique et de la civilisation romaine sont fortement mis en relief. Ainsi, il y a un chapitre sur la littérature, un autre sur l'art, d'autres encore sur la vie économique, le droit, la philosophie. Tous les facteurs qui ont contribué à établir une continuité dans l'évolution sont nettement mis en évidence.

Cette évolution interne s'est cependant heurtée à une donnée nouvelle : le christianisme. Ordinairement, les grandes collections historiques profanes conçues sur un schème chronologique n'en ont guère parlé et les manuels les plus favorables lui réservent une portion congrue. L'« Historia Mundi » s'est montrée plus accueillante : trois chapitres (les deux premiers de Ethelbert Stauffer, professeur à Erlangen, le troisième de Carl Schneider, professeur à Spire) traitent successivement de la vie de Jésus, de l'Eglise primitive et du Christianisme dans l'Empire romain. Très détachés à l'égard de toute inféodation traditionnelle, abordant leur sujet avec les mêmes exigences critiques et la même liberté de jugement que s'il se fût agi d'un chapitre de l'histoire profane, il n'en est que plus remarquable de constater chez eux un accord très prononcé sur la plupart des thèses essentielles de l'enseignement classique : valeur du Protévangile, chronologie de la vie publique, épisodes de la Passion, tombeau vide, Christophanies, primat de Pierre, rôle capital de Paul et de Jacques, centres et facteurs de diffusion du christianisme, origine du monachisme, mort de saint Pierre à Rome. Pourtant, il est des points qui ne recueilleront pas une adhésion unanime : ainsi, la fixation de la mort du Christ en l'an 32. Nous pensons aussi que, si le premier des deux auteurs avait rédigé le chapitre sur le christianisme et l'empire, il se serait exprimé différemment sur les modalités de leur affrontement et surtout sur leurs raisons dernières. Quoi qu'il en soit, ce tome IV est une excellente synthèse.

Il en est probablement de même du tome suivant. Mais ici l'historien doit se montrer bien plus prudent dans son appréciation. En effet, loin de former une unité organique centrée autour d'un domaine culturel de rayonnement mondial, ce tome V aborde successivement cinq mondes totalement divers et dont les contacts mutuels furent principalement externes : le monde du germanisme primitif, celui des anciens slaves, celui des peuples touraniens, celui de l'Islam et celui de l'Occident carolingien. Si l'on fait abstraction du remarquable chapitre de synthèse sur « la place du haut moyen âge dans l'histoire mondiale », le cadre occidental, auquel nous avons l'habitude de nous restreindre quand nous parlons du moyen âge, n'occupe pas même un quart du volume. Encore la période mérovingienne est-elle traitée dans le groupe des chapitres concernant les peuples germaniques, ce qui pourra sembler contestable. Les quatre autres mondes forment autant de domaines pratiquement inconnus. Et il est certain que les chapitres qui les concernent apporteront non seulement au public cultivé, mais même aux historiens de métier, plus d'une matière à réflexion et plus d'un aperçu original. Qui d'entre nous connaît, fût-ce dans ses grandes lignes, l'histoire des peuples de la steppe ouralo-altaïque? Qui peut se faire une idée des conceptions religieuses et des institutions politiques des Huns d'Attila, des anciens Bulgares, des Avares, des Chassares et des Magyars? Qui peut raconter la destinée si mouvementée des anciennes peuplades slaves ou des civilisations éteintes de l'actuel Turkestan? C'est donc bien un volume qui répond parfaitement au titre de la collection « Historia Mundi ». R. Mols, S. J.

J. Pirenne. — *Les grands courants de l'histoire universelle.* Tome VI. *De 1904 à 1939.* Tome VII. *De 1939 à nos jours.* Bruxelles, Office de Publicité, 1955 et 1956, 22 × 16 cm., xvi-795 p., 1 carte

en couleurs; XXXIV-958 p., 2 cartes. Prix : 540 et 600 frs broché; 655 ou 715, 740 ou 800 frs relié.

« Au commencement était la liberté. Elle conçut et engendra le régime parlementaire. Celui-ci trouva son Eldorado dans les pays de l'Atlantique Nord, lesquels devinrent les porte-flambeaux de la destinée historique. Leur cause s'identifia à celle du libéralisme dans tous les domaines. Leurs succès et leurs revers furent les siens... ». Sans doute, le résumé qui précède n'est pas une citation littérale. Mais il se dégage irrésistiblement comme impression d'ensemble de la lecture des 34 chapitres de cet ouvrage par ailleurs très largement informé. L'auteur étant un historien réputé se garde de verser dans le travers du simplisme et des jugements à l'emporte-pièce. Il a conscience de la complexité des causalités historiques et il n'ignore pas qu'une affirmation n'est vraie en histoire qu'à la condition d'être nuancée. Il est d'ailleurs quasi impossible d'être simpliste quand on accorde 1800 pages à 50 ans d'histoire. Moins encore que les tomes précédents, ceux-ci ne répondent plus au titre « les grands courants de l'histoire ». Seuls les deux derniers chapitres du t. VI témoignent d'un bel effort de synthèse. Le reste est un exposé — un des plus détaillés existant à l'heure actuelle — de l'histoire événementielle allant de la guerre russo-japonaise à la deuxième guerre mondiale. Si les faits politiques s'arrogent la part du lion, l'histoire économique, sociale et financière n'a pas été oubliée, les racines idéologiques des systèmes en présence ont été dévoilées et pesées. Il y a même dix pages consacrées à « la réaction du sentiment religieux devant la crise de l'humanisme ». Bien entendu, dix pages, même très sommaires, valent mieux que rien, d'autant plus qu'elles témoignent d'une large compréhension. Remercions l'auteur de nous avoir aidé par son beau livre à ruminer en quelques heures la pâture que nous avions assimilée goutte à goutte à longueur d'une vie d'homme par la lecture de nos journaux quotidiens.

Plus encore que le précédent, le contenu du t. VII dément son titre. Les événements des vingt dernières années, dont nous avons tous pu suivre le déroulement au jour le jour, grâce aux informations de la radio et aux communiqués de la presse, se trouvent ici triés, rassemblés, engrangés, classés et sériés, comme des timbres dans une collection. Arrivé près de son embouchure, le fleuve des « grands courants » est devenu tellement puissant qu'il charrie dans ses eaux abondantes une multitude de débris de toute espèce. Mais ils se trouvent rationnellement groupés autour de quatre idées centrales, qui forment comme la base structurelle de cet ouvrage : la deuxième guerre mondiale a mis fin à l'ère des nationalités; deux pôles politiques se sont constitués, pacte atlantique et bloc soviétique, autour desquels gravitent les nations mineures; le colonialisme s'est effondré devant le courant d'indépendance qui entraîne l'Asie et l'Afrique et qui a élevé l'Inde et la Chine au rang de grandes puissances; le monde s'achemine vers une nouvelle ère des Empires. Cette nouvelle ère sera celle de grandes communautés de peuples unis par une même civilisation. L'auteur raccroche cette perspective à sa conception rétrospective du déroulement de l'histoire humaine. Ce serait une version nouvelle de l'opposition éternelle entre la terre autoritaire et la mer libérale. Un exposé en près de 900 pages, une table des matières en 40, c'est dire l'ampleur de la documentation recueillie. Des événements que l'on aurait pu considérer comme dénués d'importance, à l'échelle cosmique, tels que le renversement d'un gouvernement communiste en Honduras et les détails de la réforme agraire en Bulgarie, se trouvent dûment mentionnés et rattachés à l'ensemble par une construction majestueuse de paragraphes, d'alinéas, de sections, de chapitres et de livres. Il y a en tout dix livres et 44 chapitres, dont les énoncés à eux seuls constituent un excellent résumé de l'ouvrage. C'est la première synthèse d'une telle envergure concernant la période historique que nous venons de vivre. Nombre de lecteurs apprécieront sûrement de pouvoir y trouver en « continu » ce qu'ils viennent de vivre en « discontinu ». Ils apprécieront aussi le souci d'objectivité et d'impartialité de l'auteur. Ils constateront aussi que l'exposé a principalement tenu compte des événements politiques et de leurs explications économiques.

R. Mols, S. J.

Vers la promotion de l'économie indigène. Compte rendu du colloque colonial sur l'économie indigène (9-13 janvier 1956). Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, 1956, 21 × 14 cm., 604 p. Prix : 275 frs.

L'économie congolaise était traditionnellement rurale, villageoise, agricole. Elle se caractérisait par des échanges commerciaux restreints, à partir de produits de première nécessité vitale, dans des cadres très localisés, et parfois selon un simple système de troc d'objets ou de réciprocité de services... Il s'agissait en somme d'une économie stationnaire et fixée. La création d'un vaste réseau routier, l'utilisation des fleuves pour le transport systématique, le développement ferroviaire, l'expansion des cultures industrielles et des activités minières est en train de transformer tout cela ; l'économie du Congo devient heureusement évolutive et progresse. Mais un danger pointe à l'horizon... et n'est-il qu'à l'horizon?... La société économique européenne, à l'œuvre au Congo, menace d'écraser la société économique autochtone, d'en prolétariser les tenants et de ruiner du même coup toute la culture, toute la personnalité et toute l'autonomie africaines.

L'économie congolaise doit se transformer, s'ajuster profondément, sous peine d'entraîner dans sa chute tout le reste. Il lui faut passer de l'économie de subsistance à l'économie de production, du système clos à la symbiose mondiale, de la base foncière à une base mixte où domineront les facteurs financiers et industriels. Il serait aussi simpliste de croire à la survie ou à la résurrection des anciennes structures que d'aspirer à leur remplacement subit et total par les structures occidentales. L'avenir sera quelque chose d'original et de partiellement imprévisible, conjoignant les éléments préexistants valables avec les additions extérieures salutaires.

D'où maints problèmes très pratiques, dont beaucoup furent abordés par ce Colloque, extrêmement intéressant, très varié et souvent soigneusement fouillé, où l'on regrettera seulement que n'ait figuré tel ou tel africain. Les spécialistes, par souci de travail effectif, s'étaient divisés en deux sections : économie, droit.

Le première section s'occupa de maintes formes de réorganisation de l'économie africaine en monde noir. Il nous semble que parmi ces études, tout ce qui regarde le mode de propriété ou d'administration en commun — prolongeant ou remplaçant le collectivisme clanique villageois — mérite une attention particulière et est promis à un avenir particulièrement beau et important : lotissements agricoles conjoints en un même plan de culture, cultures dirigées et améliorées par sélection et entr'aide, coopératives de production et de vente... Nous y eussions volontiers ajouté les mutuelles, qui ne sont pas traitées assez explicitement.

La commission juridique s'occupa presque uniquement des problèmes que suscitent les régimes fonciers africains ; ces problèmes sont assurément épineux et, dans l'atmosphère anticolonialiste actuelle, de plus en plus urgents ; ce qui rend leur étude ici extrêmement louable. Nous aurions cependant souhaité l'étude des autres modes de propriété et de gain, notamment les salaires, et des situations juridiques personnelles de l'ouvrier, dans une économie qui devient plus une économie d'industrie et de finance que de terre.

Pourtant ce volume a eu bien raison de se centrer sur la terre ; car la terre groupe encore 75 % des congolais ; elle constitue en principe la valeur la plus stable et — si on parvient à y fixer ou à y ramener les populations — le réservoir des forces vives... Mais y arrivera-t-on?... Il faut précisément pour cela valoriser la vie rurale, la rendre profitable et agréable plus ou moins comme la vie urbaine, la restructurer.

C'est bien le mérite de ce colloque, de ses rapports bien étudiés, de ses discussions assez souvent poussées et de sa perspective ouverte, que d'aider à rechercher cette nouvelle structuration : artisanat mieux formé, productivité agricole rationalisée, groupée et accrue, niveau de vie et commodités augmentées, encourageant à la stabilité, à l'épargne, à la propriété stabilisée et rentable.

Seule l'aide de l'Europe peut, semble-t-il, rendre l'Afrique capable de cette transformation. A condition qu'elle se présente, non en conquérante, mais en sincère associée.

J. Masson, S. J.

M. VAUSSARD. — *Histoire de la démocratie chrétienne.* I. *France. Belgique. Italie.* Coll. La cité prochaine. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 23 × 14 cm., 334 p. Prix : 750 frs.

J. ROVAN. — *Histoire de la démocratie chrétienne.* II. *Le catholicisme politique en Allemagne.* Même coll. Ibid., 294 p. Prix : 750 frs.

L'historien peut penser de la démocratie ce qu'il veut, force lui est de reconnaître qu'elle constitue, depuis plus d'un siècle, une des principales idées-forces de l'humanité et qu'elle a donné naissance à des institutions et à des systèmes politiques et sociaux dont le nombre va croissant. Le christianisme ne pouvait éviter la confrontation avec un courant idéologique d'une telle profondeur. C'est tout le problème de la démocratie chrétienne, dont cet ouvrage vise, pour la première fois en langue française, à retracer en détail les étapes historiques sur un plan général. Géographiquement, l'ouvrage se limite à quatre pays : France, Belgique, Italie, dans le premier volume ; Allemagne, dans le second. Ils furent sans conteste les leaders du mouvement. Mais on peut regretter l'absence de l'Autriche et des Pays-Bas, dont l'apport à une histoire de la démocratie chrétienne en Europe fut important ; et même celle de l'Espagne et de la Suisse, dont la place fut plus modeste mais non inexistante. Peut-être même aurait-il été intéressant d'examiner pourquoi des pays aussi inébranlablement démocratiques que les Etats-Unis et le Canada ne se sont pratiquement pas ouverts à une démocratie chrétienne de type européen. Espérons qu'il y aura là matière à un troisième volume, lequel pourrait contenir aussi un index des noms propres, dont l'absence se fait cruellement ressentir dans ces deux-ci.

Les quatre exposés nationaux existants remontent dans le passé jusqu'aux diverses dates d'où il faut partir pour pouvoir comprendre la suite des événements : le deuxième quart du XIX^e siècle en France, la révolution de 1830 en Belgique, le *Risorgimento* en Italie, la fin du Saint-Empire en Allemagne. A partir de ces dates, les récits recouvrent pratiquement toute l'histoire politique interne et une bonne part de l'histoire sociale de chacun des pays en cause. Les divisions sont celles imposées par la suite même des événements. La présentation est plus sobre, plus analytique et nous paraît plus objective dans le premier volume que dans le second. Celui-ci est plus développé et il marque un plus grand souci de continuité, d'appréciation et de recherche des tendances profondes. Ce qui n'empêche pas l'un comme l'autre de contenir au début de leurs exposés des assertions qui feront bondir quiconque connaît quelque peu les conditions économiques, sociales et démographiques de l'Ancien Régime.

Soulignons néanmoins les pages réellement objectives consacrées par M. Vaussard à la politique belge de l'entre-deux guerres, à la genèse du mouvement rexiste et au déroulement de la « question royale ». Dans leurs jugements généraux, les auteurs se voudraient optimistes. Mais leur optimisme est plutôt de commande. Ils sont bien obligés de reconnaître que le test du pouvoir appuyé sur une majorité parlementaire absolue ou sur une position de balance privilégiée a été défavorable aux partis d'inspiration démo-chrétienne. Ils sont obligés d'enregistrer une « carence de vrai labeur en profondeur » et une absence d'élites capables de fournir un nombre suffisant de véritables hommes d'état.

R. Mols, S. J.

Catholicisme allemand. Coll. Rencontres, 45. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 564 p. Prix : 1.080 frs.

Malgré l'intensification des contacts internationaux, les réalités allemandes sont encore loin d'être connues, comme il se devrait, par le public de langue française. Cet excellent volume de la collection « Rencontres », toujours si ouverte aux problèmes actuels du catholicisme, constitue un antidote de première valeur contre les innombrables insanités qui ne cessent de se colporter. Il réunit 27 monographies, rédigées par des publicistes allemands connus pour leur compétence en la matière, et il traite successivement, après deux esquisses historiques, de tous les aspects du catholicisme allemand et des principaux problèmes qu'il pose à l'heure actuelle. Les nuances les plus diverses du catholicisme y sont représentées, depuis les tendances conservatrices et traditionnelles, jusqu'à l'ex-

trémisme gauchisant d'un Walter Dirks. Les jugements personnels, remarquablement lucides dans leur sévérité contre une optique trop conformiste et pourtant si profondément vrais, abondent dans les deux esquisses historiques. Ils méritent d'être largement médités par tous les historiens non-allemands. Malheureusement, les principaux intéressés ne lisent jamais de pareils textes, sinon ils réfléchiraient davantage p. ex. sur les conséquences historiques de ce que l'on pourrait appeler la « méditerranéisation » du catholicisme à l'époque de la Réforme. Non moins nombreux sont les aveugles dans le domaine de l'action politique et sociale. Pour eux aussi, l'ouvrage contient matière abondante à réflexion et à révision : signalons en particulier le test du plébiscite constitutionnel rhénan du 18 juin 1950, qui révéla que 30 % des électeurs de gauche se désolidarisaient de leur parti en matière scolaire, en se déclarant partisans d'un enseignement confessionnel. De telles leçons s'oublient beaucoup trop vite en dehors des frontières allemandes. Les deux articles consacrés à la question scolaire en Allemagne sont d'ailleurs tout entiers du plus haut intérêt. A signaler encore les six articles dont l'ensemble forme comme un inventaire des réalisations catholiques dans la vie culturelle allemande : littérature, art, presse, cinéma, radio, édition, formation du clergé, catéchèse, sciences théologiques. L'article sur la situation politique et syndicale aidera à mieux comprendre les événements actuels. Quant aux pages consacrées au problème des réfugiés et à celui de la « diaspora », elles feront mieux apprécier les dimensions surhumaines de la tâche imposée au catholicisme allemand d'après-guerre, déjà si éprouvé par le régime nazi, le cataclysme de la défaite et l'incompréhension des autorités d'occupation. Les résultats obtenus en sont d'autant plus méritoires.

R. Mols, S. J.

Mgr R. Grosche, Fr. Heer, W. Becker. — *La fin du Ghetto.* Un essai sur le Catholicisme allemand contemporain. Paris, Téqui, 1957, 19 × 12 cm., 134 p. Prix : 400 frs.

Le premier des trois essais que contient cet ouvrage rappelle comment, malgré les succès remportés sur le plan politique, les catholiques allemands restèrent sans influence sur le plan intellectuel, étrangers à ce qui se faisait autour d'eux. Alertés par les précurseurs que furent Muth, Schell, von Hertling, ils prirent conscience de leur absence au monde : Après la première guerre mondiale, sous la direction de M. Scheler, de R. Guardini, de T. Haecker, ils s'associèrent au renouveau culturel qui, malheureusement, devait être arrêté par l'avènement du nazisme.

Les essais de F. Heer et de W. Becker sont plus théoriques. Le premier s'attaque à l'étroitesse, à l'intolérance qui amènent trop souvent les catholiques à se replier sur eux-mêmes au lieu de s'engager courageusement dans un dialogue, ou, du moins, dans une confrontation avec leurs adversaires. Comme jugement d'ensemble sur l'attitude des catholiques, ces pages seraient unilatérales et injustes. Comme appel à plus d'audace, de générosité, d'humilité, elles sont stimulantes.

W. Becker, enfin, nous met en garde moins contre le scandale que les chrétiens peuvent causer par leurs fautes que contre celui que pourraient faire naître en eux les déficiences d'une Eglise présentant nécessairement des aspects pécheurs.

Nous révélant certaines des préoccupations qui travaillent l'âme de nos frères allemands, ces trois essais nous font désirer en savoir davantage sur l'insertion du catholicisme dans l'évolution actuelle de leur pays. Nous souhaitons que la collection « Présence du christianisme allemand contemporain », ouverte par ce volume, plutôt que de nous apporter des essais théoriques, nous documente sur les faits.

C. Mertens, S. J.

H. Rössler & G. Franz. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 1-4. Munich, R. Oldenbourg, 1956, 24 × 16 cm., IV-640 p. Prix de souscription : 13 marks le fascicule.

Les huit fascicules du *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte*, parus depuis 1952 (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 669; 1954, p. 215) ne devaient constituer dans la pensée de leurs auteurs qu'une première moitié d'un dictionnaire général de l'histoire allemande. La deuxième partie étant réservée à tout ce qui ne rentre pas dans un cadre biographique. L'année 1956 a vu la parution des quatre premiers fascicules de cette deuxième partie, qui doit en comprendre huit, réunissant en tout quelque 2000 articles. La présentation est identique à celle du volume précédent : style concis, usage fréquent de sigles et d'abréviations, renvois nombreux d'un article à l'autre, bibliographie de première orientation. Les articles concernent les domaines les plus divers : les guerres, les alliances, les batailles et les traités représentent le domaine militaire. A la géographie historique ressortissent les articles traitant des pays, des villes (seulement les plus importantes), des anciennes principautés allemandes. L'histoire des sciences, celle du droit, celle des institutions et des partis politiques, celle des réalités culturelles et économiques, sont représentées par des articles aussi divers que *Absolutismus, Adel, Beamtentum, Bevölkerung, Buchhandel, Eisenbahn, Fehde, Frau, Freiheit, Friede, Geschichtsschreibung, Handel, Imperialismus, Kunst, Landstände*. Enfin soulignons qu'un nombre important d'articles intéressent l'histoire externe ou institutionnelle de l'Eglise : chacun des diocèses, les principaux ordres religieux, les anciennes universités, sont traités avec sobriété et compétence. L'article *Katholizismus* et ceux consacrés aux diverses confessions réformées sont clairs et objectifs. Les historiens constateront avec plaisir que les principales collections d'annales médiévales ne furent pas oubliées, pas plus que les principales institutions actuelles consacrées aux recherches historiques. Les Belges s'étonneront de l'absence de leur pays. Mais il est probable que ce qui les concerne se trouve renvoyé à l'article *Niederlande*. Chacune de nos seigneuries médiévales (Brabant, Flandre, Hainaut, Limbourg, etc.) figure d'ailleurs en bonne et due place. Bref, un bon instrument pour une consultation rapide.

R. Mols, S. J.

Ch. Ledré. — *La franc-maçonnerie*. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 14^e partie, 148. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 300 frs.

Ce n'est pas sans raison que l'« Encyclopédie du catholique au XX^e siècle » a cru devoir consacrer un de ses 150 fascicules à un exposé sur la franc-maçonnerie. L'histoire religieuse des deux derniers siècles a subi à maintes reprises les contrecoups de son activité et, à l'heure actuelle, elle reste une des forces les plus influentes d'un anticatholicisme militant. Dans un chapitre liminaire, l'auteur esquisse le signalement de ce mouvement complexe et si mal connu de ceux qui ne lui sont pas initiés : ses attaches historiques avec le protestantisme anglais, sa propension à se syncrétiser avec l'esprit laïque moderne, sa tendance à affranchir la raison humaine de tout impératif dogmatique, sa moralité soumise aux seuls impératifs d'une raison laïcisée, son attachement à un rituel ésotérique d'une grande richesse symbolique et allégorique. Il montre comment ces tendances fondamentales devaient fatalement aboutir à une opposition principielle envers l'Eglise. Ensuite il retrace l'histoire de ce mouvement, depuis sa naissance en la taverne londonienne « l'Oie et le Gril », le jour de la saint Jean-Baptiste 1717, jusqu'à notre époque. Ce faisant, il aborde les principaux problèmes posés par la singulière destinée de cette puissance occulte : son lien avec les corporations de maçons médiévales, son influence sur le déclenchement de la Révolution Française, la véritable nature de ses activités politiques; les vicissitudes de ses rapports avec l'Eglise, la part qui lui revient dans le développement de l'idée laïque et des institutions laïques au cours du XIX^e siècle, son affrontement actuel avec le communisme. Sans prétendre expliquer par elle tout le déroulement de l'histoire de ces deux derniers siècles, l'auteur reconnaît et démontre que sans elle bien des choses se seraient passées autrement et en particulier que l'Eglise aurait vu sa tâche singulièrement allégée. Sans oublier le reste du monde, l'auteur accorde une attention spéciale à l'histoire des groupements maçonniques de France.

R. Mols, S. J.

J. et S. Lacouture. — *L'Egypte en mouvement.* Coll. Esprit « Frontière ouverte ». Paris, Edit. du Seuil, 1956, 23 × 14 cm., 478 p. Prix : 1.200 frs.

Ce volume révèle la personnalité de ses auteurs; les journalistes y manifestent leur sens de l'accrochage du lecteur : titres piquants, portraits, anecdotes, et jusque (çà et là) le « suspense »; rien ne manque. Il y a pourtant ici nettement plus que du journalisme : une information vaste, soutenue par des études de documents et un long séjour sur place. J. et S. Lacouture savent de quoi ils parlent, dans les domaines politique, social, économique. Nil et coton, c'est la richesse, mais vulnérable; pression démographique croissante, c'est le problème... A cette situation difficile, une révolution autoritaire apporte certains palliatifs (réformes sociales, agraire notamment) et voudrait appliquer deux remèdes financiers majeurs : gérance directe du canal de Suez, érection du Haut-Barrage d'Assouan. On sait les remous internationaux suscités par ces deux vouloirs, et comment — à travers eux — se consolide la conscience pan-arabe et la dictature nassérienne... Dans ce cadre, la position des chrétiens et des juifs est difficile...

Un livre qui eût pu être plus digéré (et dès lors un peu réduit...) mais qui, tel quel, rejoint efficacement un problème majeur. J. Masson, S. J.

A. Demeerseman. — *Tunisie, sève nouvelle.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1957, 21 × 15 cm., 224 p. Prix : 84 frs b.

Sous le titre un peu énigmatique, se cachent deux propos conjoints : à travers une ample moisson de proverbes commentés et classés, moisson qu'a permise un séjour de trente ans dans le pays, nous dire la civilisation et l'optique de vie de la Tunisie traditionnelle, qu'il s'agisse de l'homme seul ou des relations sociales; secondement, et plus brièvement, nous tracer en contraste les grandes lignes de l'atmosphère actuelle. La première partie est pleine de psychologie et de vie, mais peut-être un peu longue; la deuxième nous a paru, en revanche, un peu courte. Mais l'ensemble reste fort éclairant; et que le tableau soit fidèle, la préface d'un Tunisien s'en porte garant. Le livre contribuera positivement à cette approche interculturelle que réclame tout vrai dialogue de charité.

J. Masson, S. J.

Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. begründet v. Fr. Hoffmann. Band VII. 1957. Wurzbourg, Holzner, 1957, 21 × 15 cm., 468 p.

Il va de soi que ce septième tome d'un annuaire universitaire d'une ville située actuellement derrière un double rideau de fer, ne nous est pas venu de l'ancienne capitale prussienne. Il est l'œuvre d'anciens professeurs de l'université albertine et d'autres personnalités koenigsbergeoises, qui ont formé depuis l'exode le « Göttinger Arbeitskreis ». Le tome que voici est divisé, à peu près par moitié, entre des articles philosophiques et des études concernant l'histoire contemporaine. Parmi les premiers, signalons un groupe de cinq articles traitant de divers aspects de la philosophie kantienne : sa conception de la science et sa métaphysique (H. Rust), ses rapports avec la mathématique moderne (G. Martin), la divergence entre espace et temps dans l'esthétique transcendentale (I. Heidemann), l'éthique de la communication à la lumière de sa philosophie morale (K. O. Kurth), ses rapports avec le philosophe italien Pantaleo Carabellese (V. Golletti). Parmi les secondes, outre les articles nécrologiques et plusieurs études sur la situation actuelle des régions qui viennent d'échoir à la Pologne et à la Russie, mentionnons la monographie du général F. Hossbach sur l'évolution du commandement militaire des armées brandebourgeoises, prussiennes, puis allemandes de 1655 à 1918 et la mise au point du professeur Waschinski sur la politique monétaire des chevaliers teutoniques. L'ouvrage se termine par soixante pages de bibliographie mentionnant toutes productions parues en 1955 et intéressant les régions perdues par l'Allemagne à la suite de la dernière guerre.

R. Mols, S. J.

H. Berr. — *La montée de l'esprit. Bilan d'une vie et d'une œuvre.* Coll. L'évolution de l'humanité. Série complémentaire. Paris, A. Michel, 1955, 20 × 14 cm., 157 p. Prix : 400 frs.

L'ouvrage que voici se présente comme le « testament intellectuel » du penseur original et toujours en quête de synthèses nouvelles que fut Henri Berr, directeur de la collection appréciée par tous les historiens « L'évolution de l'humanité ». Composé il y a plus de dix ans, il résume, bien entendu sous forme de synthèse, les idées directrices de sa pensée. Détaché de toute foi religieuse, au sens où pourraient l'entendre les adeptes de n'importe quelle religion positive, H. Berr s'est rallié de bonne heure à une sorte de panénergisme évolutif trouvant sa loi dans sa propre ascension; une sorte de panthéisme immanentiste « d'un Etre qu'il faut étudier sous ses aspects divers en cherchant à en concevoir l'unité profonde; à en expliquer les transformations jusqu'à cette apothéose qu'est l'humanité ». La clef qui, selon lui, ouvre à l'intellection le devenir cosmique, c'est la phrase qu'il a donnée comme titre à cet ouvrage : La montée de l'esprit. L'être lui-même évolue en un mouvement ascendant de spiritualisation progressive. En cela aussi consiste le sens de l'histoire. Deux pôles jalonnent cette route : La religion et la science. C'est autour d'eux que l'auteur a construit son livre, un livre qui voudrait fournir au lecteur anxieux d'une explication définitive du réel la méthode « à la fois hardie et modeste » lui permettant d'y tendre. Elle consiste, pour reprendre ses termes, « d'abord à partir, comme Descartes, du doute provisoire, à rejeter toute révélation et tout système; et ensuite, au lieu de sortir de ce doute par quelque évidence, quelque intuition, quelque inspiration personnelle, de repenser, d'un point de vue historique et critique, la Pensée humaine, de suivre en ses étapes le cheminement de l'esprit, pour s'assurer de sa tendance profonde et de sa légitime orientation » (pp. 9-10). La religion et la science sont comme les deux modalités de ce cheminement. L'auteur en aborde sans crainte les éléments les plus intérieurs, voire les plus ésotériques comme le mysticisme. Il aborde le problème de la diversité des religions, de leur valeur temporaire ou définitive, de leur confrontation avec la mentalité moderne. Ses réflexions, parfois très pénétrantes, d'autres fois cruellement unilatérales, s'appuyent sur une lecture très étendue d'auteurs abondamment cités. Il en est de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel spirituel, depuis Voltaire jusqu'à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, mentionnés côte à côte dans la bibliographie. Dommage qu'il n'ait pas vécu jusqu'à la parution du « Phénomène humain ». Celui-ci l'aurait sûrement fait réfléchir, peut-être même reviser quelques positions.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Varia

M. Le Hardouin. — *Colette.* — Coll. Classiques du XX^e^ siècle, 24. Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 136 p. — Sans vouloir édulcorer les jugements sévères qu'il faut porter sur certaines œuvres de Colette, on doit cependant éviter de laisser ces jugements tomber trop lourdement sur la personne. Ce petit livre est un essai de compréhension lucide qui tente de remonter jusqu'à cette source vivante en chacun où les eaux ne sont pas encore nécessairement polluées. La tâche n'était pas facile. Si Colette semble n'avoir pas de pudeur pour ce qu'elle voit, elle en a beaucoup pour qui la regarde. Elle cache une passion d'enfant et une âme stoïcienne sous la volupté de ses phrases. Beaucoup de choses s'expliquent par les expériences malheureuses que la vie et les hommes plus qu'elle-même lui imposaient. — J. D.

Coll. *Témoins du XX^e^ siècle.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 18 × 12 cm. Prix : 45 frs le fasc. — 1. J. Rousselot. — *Blaise Cendrars.* 124 p. — 2. R. d'Harcourt. — *Konrad Adenauer.* 126 p. — Les Editions Universitaires qui avaient déjà lancé les *Classiques du XX^e^ siècle* offrent dans une nouvelle série les *Témoins du XX^e^ siècle.* Même présentation; même ambition : on trouve dans chaque ouvrage une biographie, une étude de l'œuvre

et un choix de documents photographiques. On a choisi pour les deux premiers volumes deux hommes représentatifs, deux « figures de proue » très différentes, dessinées chacune par des hommes qui les ont parfaitement saisies. A propos de Blaise Cendrars, M. Rousselot s'aventure légèrement à parler de la mystique. Cela ressemble un peu à des bribes de conversation qu'un journaliste pressé et indiscret aurait pu saisir, sans les comprendre, dans le cabinet d'attente d'un psychiâtre. — J. D.

A. Solmi. — *Tre maestri del cinema : Carl Dreyer, René Clair, Charlie Chaplin.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, 24 × 17 cm., 294 p., 20 reprod. Prix : 2.000 lires. — La méthode selon laquelle est conduite cette analyse cinématographique est de tout point remarquable. Le film est situé dans l'évolution personnelle du metteur en scène avant d'être étudié d'un point de vue technique et esthétique. Enfin un critique qui comprend que le « vrai » film, tout comme un poème ou un tableau, jaillit de l'expérience intérieure de son auteur. — L. B.

Sœur Marie. — *O Père! qui m'avez parlé...* Coll. Cahiers des Poètes catholiques. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 20 × 13 cm., 112 p. Prix : 48 frs belges. — Sœur Marie est religieuse depuis une vingtaine d'années. Elle avait été de la Comédie Française. Après une enfance pieuse, elle avait glissé dans le scepticisme et l'indifférence. Les succès humains n'ont pas fixé son cœur. Elle a eu le bonheur de retrouver la foi. Ce bonheur, elle le chante dans des poèmes qui frappent par leur simplicité et leur sincérité. Ce sont des confidences : elle s'adresse à la bonté du Père céleste, elle célèbre l'abandon à la Providence dans les épreuves auxquelles personne n'échappe, « humble expérience humaine » qui est pour tous une leçon de confiance. — E. D.

K. Gibran. — *Le prophète.* Coll. Cahiers des Poètes catholiques. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 20 × 13 cm., 96 p. Prix : 45 frs belges. — Le prophète est un voyant dont le regard se porte non pas sur le futur pour en révéler les mystères, mais sur des faits ou des conditions du présent, et il atteint près de nous, sous nos yeux, des objets qui avaient échappé à notre attention. Parlez-nous des enfants, lui dit-on, et il répond : du mariage, de l'enseignement du bien et du mal, et il parle sans longues tirades, en quelques propositions qui font réfléchir. Dans les pays arabes et anglo-saxons, cet ouvrage est considéré comme un des chefs-d'œuvre de la littérature mondiale. — E. D.

A. Jansen. — *Il n'y aura qu'un visage.* Roman. Paris, Julliard, 1954, 19 × 12 cm., 252 p. Prix : 500 frs. — Un roman sur le prêtre ; un de plus ; un authentique, cette fois, puisque cette triste histoire serait le drame du romancier lui-même. L'abbé Gervais s'est fait prêtre-ouvrier. Le récit commence en pleine crise. Sa vie a deux visages : visage de l'homme d'Eglise et visage de l'homme du peuple. Et peu à peu le second va ronger le premier et le faire disparaître. Pourquoi ? Comment ? On nous le dit dans ces pages de confession, de libération et plaidoyer. On est mal à l'aise devant ce monologue que l'on voudrait parfois interrompre pour défendre l'éternelle accusée muette qu'est l'Eglise. C'est elle, en fin de compte, qui perd ses traits dans cette réduction des visages. — J. D.

R. Adams Knight. — *Le retour du croisé.* Episode de la croisade des enfants. Paris-Tournai, Casterman ; Mulhouse, Salvator, 1956, 19 × 13 cm., 208 p. Prix : 86 frs b. — Attachant récit tissé des renseignements épars que les documents nous livrent sur l'un des plus émouvants épisodes de l'étonnante épopée que furent les croisades. L'auteur a fort bien rendu l'atmosphère de foi naïve de cette captivante croisade des « cœurs purs » et très heureusement dégagé la leçon éternelle contenue dans son apparent échec. — L. R.

G. Cattaui. — *Charles de Gaulle.* Coll. Témoins du XX^e siècle, 4. Paris, Edit. Universitaires, 17 × 11 cm., 122 p. — Les biographies du général de Gaulle ont été nombreuses aux premiers temps de la libération, œuvres rapides et de circonstance, répondant simplement à la curiosité du moment. Depuis lors d'ailleurs l'histoire a marché. La documentation, devenue plus abondante et plus sérieuse, permet à M. Cattaui de faire œuvre de vrai historien. — E. D.

A. Delaunay. — *Jean Rostand.* Coll. Témoins du XX^e siècle, 5. Paris, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 126 p. — L'auteur parle avec une grande sympathie de l'homme, qui est la bonté même, et avec admiration du savant, dont il admire les travaux. Mais il reconnaît que ce savant a voulu philosopher et qu'il est d'un agnosticisme absolu, en quoi il lui « semble » pouvoir être dangereux. Ce danger est très réel, il faut le dire d'une manière catégorique. — E. D.

B. Dorival. — *Cinq études sur Georges Rouault.* Coll. Témoins du XX^e siècle, 6. Paris, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 110 p., 12 reprod. — M. Dorival réunit dans ce petit livre cinq études sur Rouault, envisageant tour à tour les sujets principaux du peintre : personnages de cirque, filles, juges et avocats, riches et pauvres, paysage. Puis un chapitre de synthèse définit le génie du peintre. Notons aussi la présence d'une biographie pourvue de dates nombreuses, d'un catalogue d'œuvres, de 12 reproductions en noir. L'abondance des renseignements et la justesse des appréciations font de ce fascicule un guide indispensable et quasi exhaustif. Cent pages suffisent à l'auteur pour nous apprendre les différentes manières de l'artiste et la profondeur chrétienne qui leur est commune. Rouault est un solitaire et cependant, grâce aux commentaires de M. Dorival, nous parvenons à l'approcher, à nous familiariser avec son âpreté ou son mysticisme. — A. W.

Cl. Roger-Marx. — *Toulouse Lautrec.* Coll. Classiques du XX^e siècle, 7. Paris, Edit. Universitaires, 1957, 17 × 11 cm., 104 p., 16 grav. — Ce peintre (1864-1901), descendant d'une famille de grande noblesse, a recherché ses modèles dans les milieux les plus cyniques et les plus faisandés, au cours d'une existence invraisemblable d'excès et de désordres, qui n'a donc rien d'un roman à l'eau de rose. — E. D.

G. Guitard-Auviste. — *Paul Morand.* Coll. Classiques du XX^e siècle, 25. Paris, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 132 p. — P. Morand est un témoin de notre siècle. Il décrit d'abord une Europe gavée de richesses et de plaisirs, puis il parcourt les autres continents avec une fringale d'espace et de vitesse. Après la guerre de 1939-45, il vit, la plupart du temps, hors de France. L'exil lui enseigne de dures leçons. D'ailleurs Morand, cet éternel voyageur, n'a que l'apparence du dilettante. En fait, il a toujours jugé son temps avec sévérité. C'est un moraliste, mais il a trempé dans les dégradations qu'il condamne. Nous le voudrions à la fin plus clément et moins amer. Qui se tient plus loin du mal, se prépare mieux à le pardonner, et garde davantage l'espérance du bien triomphant. — A. W.

J. Mitry. — *Charlot et la « fabulation » chaplinesque.* Coll. Classiques du cinéma, 5. Paris, Edit. Universitaires, 1957, 17 × 11 cm., 192 p., 20 reprod. — Dans « le plus grand homme du cinéma », le personnage et le mythe, les procédés du comique chaplinesque, la critique psychologique et la critique sociale. Comme on regrette que l'auteur ait cru pouvoir intituler un de ses chapitres « Saint Charlot » ! Pour terminer, une chronologie biographique et une filmographie. — E. D.

S. Lynam. — *L'arbre de Guernica.* Roman. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 19 × 14 cm, 280 p. Prix : 600 frs. — Histoire de six hommes des bataillons basques depuis leur défaite en l'été de 1937 jusqu'à la Noël de 1951. Ils ont à faire face à quatre fronts : leurs ennemis fascistes, leurs amis démocratiques, les communistes qui s'appliquent à les compromettre, et les espions dans leurs propres rangs. L'auteur est de nationalité irlandaise. On a prononcé à son sujet les noms de Malraux et de Hemingway. C'est dire quelles sont ses tendances. — E. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Abrassart L. — *La face du soleil. Poèmes.* Dilbeek, Maison du Poète, 1957, 40 p.
Albérès R.-M. — *Miguel de Unamuno.* Paris-Bruxelles, Edit. Univ., 1957, 126 p.
Armbruster L., S. J. — *Objekt und Transzendenz bei Jaspers.* Innsbruck, F. Rauch, 1957, 144 p. 58,50 S.

ARNOLD, F.-X. — *Serviteurs de la Foi.* Tournai, Desclée & C^ie^, 1957, XXXVI-184 p.

BABBINI, L., O.F.M. — *Giovanni Duns Scoto Dottore dell'Immacolata.* Liguri, Centro di Studi Francescani, 1957, 48 p.

BALTHASAR (URS VON) H. — *Parole et mystère chez Origène.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 148 p.

BARRAUD J. — *La qualité fondamentale.* Paris, Adyar, 1957, 142 p.

BELTRÃO P. CALDERAN. — *Vers une politique de bien-être familial.* Rome, Univ. Grégor., 1957, 348 p. 1.500 lires.

BERNARD R., O.P. — *Le mystère de Jésus.* I-II. Paris, Amiot-Dumont, 1957, 635 et 679 p.

BETTENCOURT E., O.S.B. — *O Cântico dos Cânticos.* Rio de Janeiro, Livraria Agir, 1957, 60 p.

Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem. T. XI : *Libri Salomonis id est Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum.* Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1957, XVI-202 p.

BLACKMAN E. C. — *Biblical Interpretation.* Londres, Independent Press, 1957, 212 p. 12 s. 6 d.

BLANCHET (S. Exc. Mgr). — *Fils de l'Homme, Fils de Dieu.* Paris, Spes, 1957, 214 p. 450 frs.

BOUFFARD A. (Abbé). — *Perspectives sur le monde.* Québec, Union Missionnaire du Clergé, 1957, 168 p.

BRILLET G., Orat. — *Le Sauveur.* III. Paris, La Colombe, 1957, 230 p. 800 frs.

BRITTAIN R. — *La guerre contre la faim.* Paris, Alsatia, 1956, 262 p.

BRODIN P. — *Julien Green.* Paris-Bruxelles, Edit. Univ., 1957, 128 p.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Fasc. 18 : *Gibier (Mgr)-Guillaume.* Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1-384. 1.300 frs.

COMBÈS G. — *Les Confessions de Saint Augustin.* Paris, Lethielleux, 1957, 510 p. 780 frs broché ; 990 frs relié.

CONWELL J. F., S. J. — *Contemplation in Action.* Spokane, Gonzaga University, 1957, VI-124 p. $ 2.50.

CORTE N. — *Les origines de l'Homme.* Paris, A. Fayard, 1957, 126 p. 300 frs.

DAILLE R., O.M.I. — *La pratique dominicale dans l'agglomération de Roanne.* I. *Résultats généraux.* Lyon, Institut de sociologie, 1957, 24 p., 4 graph.

DELESALLE J. — *Cet étrange secret.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 316 p. 150 frs belges.

DESCARGUES P. — *Picasso.* Paris-Bruxelles, Edit. Univ., 1957, 112 p., 12 reprod. 350 frs fr. ou 54 frs b.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. 78 : *Dabert-Denys.* Paris, Letouzey, 1957, col. 1-256. 1.300 frs.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. XXX : *Mystères-Mythe.* Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1-256. 1.550 frs.

DILLENSCHNEIDER Cl., C.ss.R. — *Marie dans l'économie de la création rénovée.* Colmar, Edit. Alsatia, 1957, XVI-359 p. 1.400 frs broché ; 1.800 frs relié.

Divins appels. Paris, Libr. Mignard, 1955, 102 p. 205 frs.

DODD C. H. — *La Bible aujourd'hui.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 174 p.

DUBOIS M.-M. (Mgr). — *Petite somme mariale.* Paris, Bonne Presse, 1957, 389 p.

DUNOYER E. — *L'« Enchiridion Confessariorum » del Navarro.* Pamplona. Edit. Gurrea, 1957, 158 p.

DURET D. (Chan.). — *Le zèle de la Maison de Dieu.* Paris, Lethielleux, 1957, 104 p., 44 illustr. 650 frs.

ECKHART (Meister). — *Die lateinischen Werke.* Band II. Lief. 3-4. Stuttgart, Kohlhammer, 1957, p. 129-256. 9,60 marks.

EMPAIN L. — *Les saints nous parlent.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 174 p. 48 frs.

ESPOSITO R. F. — *La massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni.* Rome, Edizioni Paoline, 1956, 280 p. 800 lires.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 22-23 : *Lamaismus-Meditation.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, col. 1025-1280. 9,60 marks.

FABRI E., S. J. — *« Agua y Espiritu ».* Buenos Aires, Verdad, 1956, 64 p.

FRANSEN A., S. J. — *Gods Rijk in Israël.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 68 p. 36 frs.

GATHELIER G. — *L'éducation religieuse des adolescentes.* Paris, Vitte, 1957, xx-262 p.

GORÉ J.-L. — *L'itinéraire de Fénelon : Humanisme et spiritualité.* Paris, P.U.F., 1957, 754 p.

GOUYON P. (Mgr). — *La pratique religieuse de l'agglomération bordelaise.* Bordeaux, Maison des Œuvres, 1957, 88 p. 350 frs.

HAMILTON N. Q. — *The Holy Spirit and Eschatology in Paul.* Londres, Oliver and Boyd, 1957, VIII-94 p. 8 sh. 6 d.

HAROUX H. — *La formation des éducateurs et la psychologie scientifique.* Louvain, Nauwelaerts, 1957, 79 p. 45 frs.

HILDEBRAND (VON) D. — *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957, 194 p. 13,80 marks.

HOEFNAGELS H., S. J. — *Een eeuw sociale problematiek.* Assen, Van Gorcum, 1957, XVIII-292 p.

HOLBÖCK C. — *Tractatus de iurisprudentia Sacrae Romanae Rotae.* Graz, Styria, 1957, 400 p. 198 S.

HUGEDÉ N. — *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens.* Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 206 p. 12 Fr. s.

HUNERMANN G. — *La fille du cordier de Barfleur.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1957, 262 p. 95 frs belges.

Impuissance et Mariage. Paris, Lethielleux, 1957, 72 p. 275 frs.

JAVET J.-S. — *L'Evangile de la Grâce.* Genève, Labor et Fides, 1957, 282 p.

JIMÉNEZ M., C.P. — *Epístolas de São João.* Rio de Janeiro, Agir, 1957, 44 p.

JOLINON J. — *Pauline Jaricot patronne des chrétiens sociaux.* Paris, A. Fayard, 1957, 157 p. 400 frs.

KIERKEGAARD S. — *Ioannes Climacus de omnibus dubitandum est.* Anvers, De Nederlandse Boekhandel, 1957, 88 p. 25 frs.

KLAINE R. — *Planning paroissial et pastorale.* Lyon, Institut de Sociologie, 1957, 20 p., 8 graphiques.

LALOU M. — *Les religions du Tibet.* Paris, P.U.F., 1957, VI-102 p. 400 frs.

LAROCK V. — *Erasme. Eloge de la folie.* Bruxelles, Office de Publicité, 1957, 90 p.

LEFÉBVRE J. (Mgr). — *Rapport doctrinal.* Paris, Tardy, 1957, 64 p.

LEFÈVRE L. A. (Mgr). — *Eglise du Maroc.* Rabat, Edit. Faits et Idées, 1957, 140 p.

LEMAITRE G. (Chan.). — *Notre-Dame de Charité.* Paris, Durassié et C^ie^, 1957, 72 p. 120 frs.

LINDEN J. V., S. J. et COSTELLO W. T., S. J. — *Les fondements de la religion.* Paris, Payot, 1957, 308 p. 1.200 frs.

LOTTIN O. — *Au cœur de la morale chrétienne.* Tournai, Desclée & C^ie^, 1957, 208 p.

LOUIS-JOSEPH. — *« Mon prêtre intérieur ». Méditations.* Paris, Lethielleux, 1957, 176 p. 400 frs.

LOVSKY F. — *L'Eglise et les malades depuis le II^e^ siècle jusqu'à la veille de la Réforme.* Château d'Avaray (L.-et-Ch.), R.-E. Forget, 80 p.

MOLARI C. — *De Christi ratione essendi et operandi.* Rome, Officium Libri catholici, 1957, 258 p.

NINK C., S. J. — *Zur Grundlegung der Metaphysik.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, VIII-180 p. 10,80 marks.

NOLASCO R. L. — *La Excomunion y la Pertenencia a la Iglesia.* Buenos Aires, Verdad, 1956, V-53 p.

Nouvelle (La) Eve. III (Congrès de Besançon, 1956). Paris, Lethielleux, 1957, 128 p. 1.000 frs.

ORAISON M. (Abbé). — *Amour ou contrainte?* Paris, Spes, 1957, 190 p. 500 frs.

Origine (L') de la vie sur la terre. Qu'est-ce que la vie? Paris, Lethielleux, 1957, 64 p. 650 frs.

Paroisse et Liturgie (Coll.). Bruges, Abbaye de Saint-André. — N° 20 : M. DELESPESSE, A. TURCK et Th. MAERTENS : *Fichier biblique (Première série).* 1956, 48 fiches. 48 frs. — N° 26 : A. TURCK et Th. MAERTENS : *Fichier biblique (Deuxième série).* 1957, 45 fiches. 45 frs.

PEREÑA L. — *Criteriologia democratica.* Madrid, Euramerica, 1957, 82 p. 18 ptas.

PERRUCHOT H. — *Le douanier Rousseau.* Paris-Bruxelles, Edit. Univ., 1957, 118 p. 12 planches.

POTVIN R. (Abbé). — *L'Action Catholique. Son organisation dans l'Eglise.* Paris, Lethielleux, 1957, 316 p. 1.250 frs.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 24 : *Dionysius Areopagita (Forts.)-Dogma I.* Stuttgart, Hiersemann, 1957, col. 1121-1272. 12,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 15-16. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, col. 1345-1536. 8,40 marks.

ROWLEY H. H. — *The Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Londres, S.P.C.K., 1957, 32 p. 2 s.

SALET G., S. J. — *Plus près de Dieu.* Paris, Lethielleux, 1957, 160 p. 510 frs.

SARACENO P. — *L'attività bancaria.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, 142 p. 600 lires. — *Le operazioni bancarie.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, VIII-218 p. 600 lires.

SCHEEBEN M. J. — *Gesammelte Schriften.* Band VII. *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Band VI. *Gnadenlehre.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, XLVIII-428 p. 25 marks broché ; 28,50 marks relié.

SCHMIDT H. A. P., S. J. — *Hebdomada Sancta.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, p. 303-1058. 3.300 lires.

SCHNEIDER E. — *Sainte Marguerite de Cortone.* Paris, Aubier, 1957, 142 p. 420 frs.

SMITS C., O.F.M. — *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament.* Deel III. *De brieven van Paulus.* 's Hertogenbosch, Malmberg, 1957, p. 385-548. 14,25 flor. ; en souscription : 12,80 flor.

SORAS (DE) A. — *L'Eglise et l'anticolonialisme.* Paris, Spes, 1957, 52 p. 100 frs.

Staatslexikon Recht Wirtschaft Gesellschaft hrsg. v. der Görres-Gesellschaft. 6e édit., Band I : *Abbe bis Beyerle.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 12 p. 1246 col.

STACEY W. D. — *The Pauline View of Man.* Londres, Macmillan & Co., 1956, XVI-254 p. 25 sh.

STUIBER A. — *Refrigerium Interim.* Bonn, P. Hanstein, 1957, 208 p. 18,20 marks.

THOMAS (Saint) D'AQUIN. — *Contra Gentiles. Livre quatrième.* Paris, Lethielleux, 1957, 496 p. 2.850 frs broché ; 3.350 frs relié.

TOLÉDANO A. D. — *L'Anglicanisme.* Paris, A. Fayard, 1957, 137 p. 300 frs.

TYSZKIEWICZ S., S. J. et BELPAIRE Th., O.S.B. — *Ascètes russes.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 189 p. 48 frs.

VAN CASTER M., S. J. — *De mens voor God.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 88 p. 40 frs.

VIALATOUX J. — *Le peuplement humain.* Tome I. Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 172 p. 600 frs.

Vocation cistercienne. « La Trappe et son Mystère » par un Moine de « Notre-Dame de Timadeuc ». Abbaye de Notre-Dame de Timadeuc par Bréhan-Loudéac (Morbihan), 1957, 56 p. 300 frs.

WICKI J., S. J. — *Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes S. J. über die Brahmanen und Dharma-Śastra (Madura 1616).* Münster Westf., Aschendorff, 1957, 36 p. 2,50 marks.

WIÉNER Cl. — *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament.* Paris, Letouzey et Ané, 1957, 88 p. 500 frs.

WILLIAMS W. G. — *Les Prophètes pionniers du christianisme.* Paris, Payot, 1957, 248 p. 900 frs.

ZIMMERMAN A. F. — *« Overpopulation ».* A Study of Papal Teachings on the Problem, with Special Reference to Japan. Washington, The Catholic University of America Press, 1957, XVI-328 p. $ 4.00.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*